



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
BIANCA FERREIRA OLIVEIRA

Etnografia de uma *cadena*: sobre interdependência e hierarquia entre
religiões afro-cubanas em Santiago de Cuba

Florianópolis

2019

Bianca Ferreira Oliveira

Etnografia de uma *cadena*: sobre interdependência e hierarquia entre religiões afro-cubanas em Santiago de Cuba

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutora em Antropologia.

Orientadora: Prof. Dra. Sônia Weidner Maluf

Florianópolis

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Oliveira, Bianca Ferreira
Etnografia de uma cadeia : sobre
interdependência e hierarquia entre religiões afro
cubanas em Santiago de Cuba / Bianca Ferreira
Oliveira ; orientadora, Sônia Weidner Maluf, 2019.
235 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Religiões afro
cubanas. 3. Santeria e Ifá. 4. Palo monte. 5.
Espiritismo. I. Maluf, Sônia Weidner. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

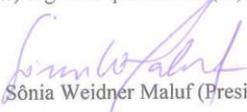
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“Etnografia de uma *cadena*: sobre interdependência e hierarquia
entre religiões afro-cubanas em Santiago de Cuba”**

Bianca Ferreira Oliveira

Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Sônia Weidner Maluf

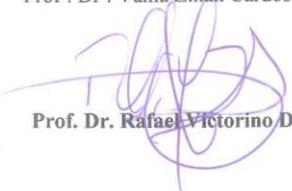
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos(as) seguintes professores(as):


Prof.^a Dr.^a Sônia Weidner Maluf (Presidente - PPGAS/UFSC)


Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto (Examinador externo – DECAE/UFMG)


Prof. Dr. Amurabi Pereira de Oliveira (Examinador interno – PPSP/UFSC)


Prof.^a Dr.^a Vânia Zikan Cardoso (Examinadora interna – PPGAS/UFSC)


Prof. Dr. Rafael Victorino Devos (Coordenador do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 22 de fevereiro de 2019.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e ao IBP (Instituto Brasil Plural) por me concederem bolsa de estudos e financiamento para a pesquisa de campo, respectivamente, que possibilitaram a realização desta pesquisa.

Agradeço à Sônia Weidner Maluf pelos anos de orientação, por todas as leituras de meus textos, com sugestões, críticas, pela paciência e compreensão. Agradeço também aos professores que aceitaram participar da banca de defesa, Vânia Z. Cardoso, Amurab Pereira de Oliveira, Edgar Barbosa Neto, Maria Eugênia Dominguez e Mirella Alves de Brito. Agradeço em especial à Vânia Z. Cardoso e Edgar Barbosa Neto por todas as bancas anteriores e pelo tanto que já contribuíram ao longo de minha formação. Também agradeço a Oscar C. Saéz pelas contribuições nas bancas de qualificação de projeto e qualificação de tese. Agradeço a todo corpo docente do PPGAS que de diferentes formas contribuíram com minha pesquisa e com minha formação profissional de modo mais amplo.

Agradeço ainda a Márcio Goldman e Diana Espírito Santo que me mostraram os caminhos iniciais que possibilitaram a pesquisa de campo. À Grete Viddal, Jalane Shimidt e Kristina Wirtz que generosamente indicaram os passos para realizar pesquisa em Santiago de Cuba. Sou grata ainda a Casa del Caribe e todos os trabalhadores que gentilmente me receberam em Santiago, especialmente a Abelardo Larduet, sem os quais não poderia ter efetivado a etapa da pesquisa de campo.

Minha estadia em Cuba contou com o apoio de muitas pessoas, às quais um agradecimento não expressaria tudo o quanto esta tese deve a elas. Isabel Berbes (Maruche), Graciela (Grachu) e Sandra que sempre mantiveram as portas de suas casas abertas para mim. Agradeço à Grey, Vicent, Carlos, Aracelys e Índira pela amizade, carinho e as muitas boas conversas, fundamentais à compreensão sobre a vida em Cuba. A Leonides, Rafael, Âmbar, Cardona, Frank, Tito, Enrique, Anita, Alexander, Enrides e Maritza (in memoriam) que tão bem me receberam em suas casas compartilhando comigo seus conhecimentos, um pouco

de suas trajetórias religiosas e suas vidas, meu profundo muito obrigada! À Geni e Bismark que me receberam e me trataram com carinho e cuidado, faltam-me palavras para expressar o quanto sou grata. A Oscar que desde o Brasil me colocou em contato com eles, confiando em mim para ficar com seus familiares. Ainda agradeço aos colegas Alexander Cordovés e Yasser González que além das trocas em termos acadêmicos, pacientemente se dispuseram a conversar comigo nos momentos de angústia antes de minha viagem para Cuba.

Aos colegas que de diversos modos contribuíram para meu crescimento profissional, o amadurecimento da pesquisa e a realização deste trabalho. Agradeço a todos os e as colegas que cursaram disciplinas comigo, dos quais seguramente não sou capaz de lembrar todos os nomes, mas tenho certeza que os debates em sala de aula, as conversas no café ou no bar depois das aulas e eventos, contribuíram com este trabalho. Agradeço à Nicole, João, Marquinhos, Marina, Ana, Maria Fernanda, Patrícia, Rafa, Bruno, Luciano, pelas incontáveis conversas, trocas e apoio. Agradeço a todos do Ilê Axé Okê Obá Ketu pelo apoio, que de uma forma ou de outra foi importante durante o processo desta pesquisa.

Ao pai Ricardo e ao Jô sou profundamente grata pelo apoio, força e incentivo. Aos amigos Izomar, Laura, Heloisa (Helô), Marcelo Spaloense, Leo, Cecília, agradeço o apoio e o estímulo que sempre me deram. À Letícia Grala agradeço enormemente pelo apoio e força dos mais variados modos ao longo dos anos de doutorado. À Zuza, Jaque, Douglas e Matilde meu muito, muito obrigada pela paciência com que tantas vezes disponibilizaram seus ouvidos atentos para escutar a respeito deste trabalho. Sem dúvidas esta tese deve muito a Tati Dassi e Juliana Caruso, que além de me escutarem falando muito sobre esta pesquisa, também foram leitoras atenciosas e generosas, contribuindo muito com o resultado final. Agradeço a Thiago Moreira e Lucas Hoffmann que mesmo de longe me incentivaram nessa jornada.

Ao Elpidio, Ibirá e Itauá sou grata, pois com certeza fazem parte de quem sou hoje. Agradeço a Ivana e Maurício por todo apoio, por terem me recebido mais de uma vez, sobretudo quando retornei da pesquisa de campo e não tinha onde morar. Agradeço à Julia pelo carinho e por ter agraciado nossas vidas com o pequeno Martín, tão repleto de doçura.

Por fim, agradeço a Maria Marlene por inumeráveis motivos, mas principalmente por ter me mostrado o sentido do que é ser uma mulher forte. E a Kaio Domingues Hoffmann que faz parte do processo dessa pesquisa de modo tão visceral que me é impossível identificar os limites entre o que é meu e o que é dele. Ao Kaio agradeço por tudo, por esta pesquisa.

RESUMO

Cuba é internacionalmente reconhecida, entre outros motivos, pela forte presença das chamadas religiões afro-americanas. Esta pesquisa tem como tema de interesse as práticas religiosas afro-cubanas, em Santiago de Cuba. Há, em Cuba, várias práticas religiosas afro-cubanas, contudo a tese se dedica a um número limitado delas: espiritismo, *regla de palo*, santeria ou *regla de ocha* e ifá. A literatura especializada no campo religioso afro-cubano aponta para uma relação complementar e interdependente entre estas práticas religiosas. A partir disto a presente pesquisa dedica-se a compreender a forma como se organizam estas relações. A noção de *cadena* (corrente) emergiu ao longo da pesquisa como uma categoria capaz de expressar a complementariedade e interdependência das práticas religiosas em voga. Este conjunto de religiões se organiza de maneira hierárquica e cada uma delas possui um *status* diferente dentro da *cadena*. Esta tese busca explorar a hierarquia inter-religiosa observada no campo estudado. Ao tentar compreender quais valores definem os critérios que organizam a *cadena*, isto é, os critérios que marcam as posições de cada uma dentro de uma gradação de estatuto, emergiu a noção de *lucha*. A *lucha* é uma categoria recorrente no dia-a-dia da população de Santiago, observada tanto nos discursos oficiais do Estado cubano – para reafirmar os valores da revolução e do socialismo – como nas formas mais corriqueiras – para expressar uma infinidade de possibilidades, incluindo práticas subversivas em relação aos valores oficiais. Ao longo do texto busca-se explorar as conexões entre o funcionamento da *cadena* e o valor da *lucha*.

Palavras-chave: Religiões afro-cubanas. Santeria e Ifá. Palo monte e espiritismo.

ABSTRACT

Cuba is internationally recognized, among other reasons, for the strong presence of the so-called African American religions. This research focuses on Afro-Cuban religious practices in Santiago de Cuba. Despite of the existence of several Afro-Cuban religious practices, the thesis is dedicated to a limited number of them: spiritism, *regla de palo*, santería or *regla de ocha* and ifá. The specialized literature in the Afro-Cuban religious field points to a complementary and interdependent relationship between these religious practices. From this perspective, the present research is dedicated to understanding how these relationships are organized. The notion of *cadena* (chain) emerged throughout the research as a category capable of expressing the complementarity and interdependence of the religious practices. This set of religions is organized in a hierarchical way and each of them has a different status within the *cadena*. This thesis seeks to explore the interreligious hierarchy observed in the field studied. When trying to understand which values define the criteria that organize the *cadena*, that is, the criteria that mark the positions of each one within a gradation of statute, the notion of *lucha* (struggle) has emerged. The *lucha* is a recurring category in the daily life of the population of Santiago, observed both in the official speeches of the Cuban State - to reaffirm the values of revolution and socialism - and in the most ordinary ways - to express a myriad of possibilities, including subversive practices in relation to official values. Throughout the text, this thesis explores the connections between the functioning of the *cadena* and the value of the *lucha*.

Keywords: Afro-Cuban religions. Santería and Ifá. Palo monte and spiritism.

Lista de Ilustrações

Imagem 1 – Mapa de Cuba.....	41
------------------------------	----

SUMÁRIO

Introdução	13
Categorias	17
Estadia em Cuba e pesquisa de campo.....	22
Caminhos da tese	22
Capítulo 1 – Das pesquisas clássicas às etnografias contemporâneas... 27	
1.2 Etnografias e as práticas.....	34
Capítulo 2 – Santiago de Cuba: “ <i>la capital moral de la Revolución</i> ” ... 53	
2.1 Santiago de Cuba	67
2.2 Das lutas cotidianas em Santiago de Cuba.....	73
2.3 <i>Hay que interiorizar la lucha!</i>	82
Capítulo 3 – Trajetórias, iniciações e interdependência ritual..... 87	
3.1 Acúmulo de especialidades: dois modelos de trajetórias valorizadas discursivamente.....	88
3.1.2 Um caso nem tão ortodoxo assim	97
3.2 A regla de Palo como herança de família.....	102
3.4 <i>Criollos</i> e nigerianos, tensões e rupturas.....	106
Capítulo 4 – <i>Cadena</i> : um conjunto hierárquico	113
4.1 Sobre um encontro e os espiritismos cubanos.....	116
4.2 Iniciações	120
4.2.1 Um plante de Orula.....	121
4.2.2 Uma feitura de santo	128
4.3 <i>Cadena</i> e hierarquia	136
Capítulo 5 – Festival do Caribe: uma perspectiva do sistema afro-religioso de Santiago de Cuba.....	145
5.1 Casa do Caribe e Casa das Religiões	145
5.2 Festival del Caribe: fiesta del fuego.....	149

5.3 Folclore e identidade nacional: uma nação latino-africana.....	155
5.3.1 Religião.....	159
5.3.2 Cabildo de Los Hoyos, um exemplo do paradoxo.....	160
5.4 Turismo religioso.....	165
5.4.1 Iniciações de estrangeiros e estrangeiras: polêmicas e rentáveis.....	166
5.5 <i>Curso Taller Internacional de Religiones Populares</i>	172
5.5.1 A Associação Cultural Yoruba de Cuba e a letra del año..	175
Capítulo 6 – Ifá <i>criollo</i> e Ifá nigeriano.....	181
6.1. Um debate entre babalawos	181
6.2 Disputas sobre tradições e o surgimento da corrente tradicional nigeriana em Cuba	183
6.3 Em busca do ifá nigeriano em Santiago de Cuba.....	187
6.3.1 Os nigerianos em Santiago de Cuba	190
6.4 Sobre iniciação de mulheres como <i>íyanifa</i>	194
6.4.1. Os odus que falam sobre as mulheres.	195
6.5 As discussões teológicas e litúrgicas e transformações nos modos de ensinamento/aprendizado.....	202
6.6 Crescimento de ifá, institucionalização e prestígio.....	205
6.7 Orixá é tipo Che Guevera	208
Iku, últimas palavras	213
Iku, força comunicadora	217
Referências bibliográficas.....	222

Introdução

Cuba é um país internacionalmente reconhecido por muitos motivos, dentre eles a forte presença das chamadas religiões afro-americanas. Essas religiões são fruto de um processo histórico embasado na escravização de pessoas originárias do continente africano e trazidas à força para o continente americano durante o período colonial. A presente pesquisa tem como tema de interesse algumas práticas religiosas afro-cubanas presentes na cidade de Santiago de Cuba. Existem várias práticas em Cuba que podem ser consideradas afro-religiosas, contudo, esta tese se dedica a um número limitado delas: a) espiritismo; b) *regla de palo* ou *palo monte*¹; c) santeria ou *regla de ocha*; e d) ifá². Estas são as religiões afro-cubanas mais difundidas no país e amplamente praticadas em Santiago de Cuba.

O tema das religiões afro-americanas constitui um dos pilares fundamentais da produção antropológica (ou, caso se prefira, da etnologia) afro-americana. No Brasil, a trajetória de Nina Rodrigues exemplifica bem a importância da temática na consolidação da antropologia. Em Cuba, Fernando Ortiz é outro exemplo disto. Ambos os intelectuais se dedicaram ao estudo das religiões que carregam o prefixo “afro” em seus respectivos países.

Em princípio estas religiões e as pessoas que as praticavam não eram encaradas pelos pesquisadores da mesma forma que atualmente. Os debates giravam em torno das discussões sobre raça, uma vez que elas eram consideradas “religiões de negros” – encaradas sob uma perspectiva médica e patologizante, no caso brasileiro, e sob uma perspectiva criminalista, no caso cubano. Ambas as perspectivas eram embasadas pelas teorias racistas em voga no final do século XIX e início do século XX.

¹ Optei não traduzir as expressões “*regla de palo*” e “*palo monte*” por considerar que seria inútil buscar alguma expressão em português que preservasse o sentido.

² Ifá indica tanto o orixá (divindade) da adivinhação na santeria, quanto o seu culto. Ao longo da tese diferenciarei a deidade, grafada com letra maiúscula (Ifá), do culto, grafado com letra minúscula (ifá).

Independentemente do viés teórico, há muito que as religiões afro-americanas se constituem como tema de interesse da antropologia e contam com uma extensa produção a respeito³. No entanto, a história da produção antropológica sobre as religiões afro-americanas de ambos os países toma rumos diferentes na década de 1960. Após o triunfo da Revolução, em 1959, houve uma espécie de congelamento das investigações sobre o tema em Cuba. A maior parte da literatura antropológica sobre as religiões afro-cubanas produzida entre as décadas de 1960 e 1990, diz respeito a pesquisas realizadas nos Estados Unidos. Recentemente, início dos anos 2000, houve um ressurgimento expressivo de pesquisas realizadas em Cuba sobre este tema⁴.

A literatura antropológica especializada aponta para uma relação complementar entre práticas afro-religiosas em Cuba. Na tese de Diana Espirito Santo (2009, p. 24), lê-se o seguinte:

It was with the strong Afro-Cuban religions that *espiritismo* was to hold hands, however; particularly, with *santería* or *regla de ocha*, the religion of the *orichas*, or *santos*, and with *palo monte*, or *regla conga* (or, *de palo*), whose practioners work entirely within the domain of the dead.

O trecho sublinha a intensa relação entre espiritismo e outras religiões afro-cubanas e, além disso, esclarece que a *regla de ocha* e a *regla de palo* operam inteiramente no mundo dos mortos. Em outro texto ainda Espirito Santo define o espiritismo cruzado como sendo “Fluído, orgânico e ritualmente interdependente dos seus cultos irmãos, santería e palo monto, o espiritismo ‘cruzado’ apresenta-se como a constelação predominante de práticas de possessão espíritas na ilha” (Id. 2013, p. 1). O especialista na *regla de palo*, Tood R. Ochoa (2010, p. 14) conta que “I knew that Palo was considered the "left hand" of Santo in the arts of African-inspired healing” – característica apontada também pela literatura clássica. Lydia Cabrera, em seu famoso livro, *A Mata*, escreve:

³ Para mais detalhes da história da produção antropológica sobre as religiões afro-americanas, ver Aubrée; Dianteill, 2002. Para o caso brasileiro, ver Gabriel Banaggia, 2008.

⁴ Para mais a respeito da história da produção antropológica sobre as religiões afro-cubanas, ver Emma Gobin; Géraldine Morel, 2013.

Nada mais lógico, portanto, que o espiritismo, multiplicando seus centros por toda a ilha, conte atualmente com milhares de crentes e milhares de médiuns. Isso não pressupõe debilitamento da fé nos orixás nem abandono dos cultos de raiz africana. O espiritismo caminha com eles de mãos dadas, são estreitamente unidos... (Cabrera, 2012, p. 42).

O importante intelectual cubano Joel James Figarola (2009), em seu livro sobre o *palo monte*, indica que as práticas de *palo* e santería não eram intimamente conectadas como são atualmente. O autor diz que em décadas anteriores “[...] la concurrencia de iniciación con ocha (santería) estaba contraindicada o al menos no era tenida como conveniente, en la actualidad un palero puede ser santero ...” (Figarola, 2009 p. 36). Outros pesquisadores também indicaram a complementariedade destas práticas religiosas (Argyriadis, 2005a, p. 92; Cunha, 2011).

A partir de uma revisão do material fruto de pesquisa com a umbanda no sul do Brasil e da revisão bibliográfica, desenvolvi um projeto de pesquisa interessado nas trajetórias dos afro-religiosos em Cuba. A intenção foi de compreender como as pessoas organizavam e significavam as diferentes práticas religiosas com as quais se envolviam, sendo que não se trata de uma trajetória evolutiva em que uma religião substitui outra, mas de uma lógica cumulativa em que muitas vezes a prática de uma religião X significa a iniciação⁵ na religião Y.

⁵ Desde já é importante ficar claro que as religiões tratadas aqui são iniciáticas, a maior parte pelo menos. Mais adiante veremos alguns apontamentos sobre os critérios para definir se todas são iniciáticas ou não. Além disso, também é importante deixar claro que um ritual de iniciação implica necessariamente alguém que inicia e alguém que é iniciado, iniciador e iniciado. Contudo, no dia-a-dia a forma como as pessoas se expressam em relação a iniciação indica uma agência de quem é iniciado. Neste caso diz-se que as pessoas “se iniciam”, o que pode levar a uma confusão, pois passa a impressão de que alguém pode se auto-iniciar, o que não é verdade. É importante deixar claro que se trata de uma forma como as pessoas, com quem realizei a pesquisa, se expressam e que utilizarei ao longo do trabalho. Portanto, deixo aqui marcado que no que toca a iniciação sempre há pelo menos duas pessoas em questão, iniciador e iniciado.

A bibliografia especializada nas religiões afro-cubanas costuma enfatizar a alta fragmentação e a ausência de uma instituição capaz de definir uma ortodoxia, ainda que também se sublinhe a organização interna hierarquizada. Porém, a pesquisa focada nas trajetórias religiosas dos interlocutores aponta para uma organização hierarquizada não somente interna, mas também no âmbito das relações entre as diferentes religiões afro-cubanas. Somado a isto a pesquisa ainda aponta para um projeto de institucionalização em curso, fenômeno já tratado pela literatura (Aryriadis, 2005a; Argyriadis; Capone, 2014; Gobin, 2013, 2014).

A noção de *cadena* (corrente) emergiu ao longo da pesquisa de campo como forma de expressão do caráter complementar das religiões – *Todo funciona como se fuera una cadena*, diziam-me as pessoas quando interrogadas sobre o fato de praticarem diferentes modalidades religiosas. Neste contexto, Iku, que é o orixá (deidade) da morte, mas também é cada um dos mortos, se constitui como o fio condutor, a força capaz de ligar os elos da *cadena* – noção que a tese se dedica a compreender com o auxílio do conceito de hierarquia (Dumont, [1966] 2008) – uma vez que os rituais de iniciação relacionados a cada prática são centrais na produção das diferenças de estatutos e posições dos religiosos no campo estudado.

Há uma valorização, entre os interlocutores da pesquisa, da necessidade da prática – ou de um conhecimento mínimo – de todas as religiões que compõem a *cadena*, ainda que nem todos os religiosos pratiquem todas as religiões. A interdependência é evidente nas práticas, sobretudo nos rituais de iniciação. Por exemplo, a prática de *palo monte* pressupõe um conhecimento mínimo de espiritismo; muitas vezes, em função de uma consulta com um babalawo (sacerdote de Ifá), a pessoa é encaminhada para uma iniciação na *regla de palo*; ainda, a iniciação na santeria (*regla de ocha*) depende de uma missa espiritual (especialidade ritual dos espiritistas). Mesmo sendo complementárias, estas religiões não são percebidas como iguais – as relações entre elas são assimétricas e possuem diferentes estatutos no campo em voga, no qual o espiritismo é por vezes entendido como “*cosa de niño*” e o ifá como “*el más grande*”.

A etnografia busca ainda demonstrar os pontos de encontro entre a lógica de funcionamento da *cadena* e os discursos oficiais do Estado. É possível perceber nos discursos oficiais do Estado cubano, exaltações

aos heróis revolucionários mortos e uma constante afirmação da necessidade da construção diária da Revolução. Por outro lado, as práticas religiosas em vista estão fundamentadas na relação com os mortos e cada uma das religiões são armas na *lucha*⁶ diária. A articulação destas perspectivas faz parte do funcionamento do campo afro-religioso em Santiago de Cuba, considerada berço da Revolução de 1959. Lá, no centro da cidade, na casa de uma reconhecida santeira e pesquisadora de uma instituição estatal, durante um ritual de bodas fúnebres a uma pessoa falecida há anos, pude escutar a reflexão de um babalawo sobre a diferença entre morto e orixá – *Oricha es tipo Che Guevara*.

Antes de prosseguir com a apresentação da pesquisa, considero importante um parêntese com o intuito de esclarecer algumas categorias centrais desta tese. Na seção que segue busco desenvolver uma reflexão sobre categorias que muitas vezes são tomadas pelos pesquisadores como auto evidentes, para depois apresentar o método da pesquisa e os capítulos da tese.

Categorias

Uma primeira categoria que merece reflexão é “afro-americana” e seus derivados, “afro-cubana”, “afro-brasileira” etc., amplamente utilizada neste texto. Tais categorias estão longe de serem ideais, apesar de consagradas pela literatura e de uso corrente nos mais amplos espaços. Stefane Capone (2009) discute a respeito destas categorias e aponta que o termo “afro-brasileiro” é problemático porque está associado à ideia de uma África legitimadora. A autora também aponta que simplesmente utilizar o nome de cada uma das modalidades não dá conta de expressar o aspecto de continuidade que existe entre as práticas. Porém, qualquer outra categoria utilizada também terá suas limitações, por exemplo, “cultos de possessão”, utilizada por alguns pesquisadores para tratar de uma série de religiões em que a possessão é

⁶ A expressão *lucha* é corriqueira e pode assumir vários sentidos, desde a *lucha* contra o imperialismo, pela sobrevivência cotidiana, e até mesmo um sentido irônico em relação aos discursos revolucionários. Os sentidos da *lucha* serão mais bem explorados no capítulo 2.

central⁷. Porém, no caso cubano a possessão não possui a centralidade que ocupa no candomblé⁸. Ainda, outra categoria utilizada é religião “de matriz africana”, que também evoca uma originalidade africana que parece reverberar as discussões sobre sobrevivências culturais.

Tood R. Ochoa (2004) apresenta a categoria “de inspiração Congo” para falar sobre a *regla de palo* – o autor argumenta que a categoria “derivados africanos” de alguma forma remete a discussão de uma “essência africana” imutável com a qual sempre se está em dívida, não utilizando, portanto, a categoria “afro-cubana”, que segundo ele também remete a um passado africano inescapável. Em suma, a crítica de Ochoa sobre estas categorias está baseada no fato de que as categorias mais correntemente utilizadas pelos pesquisadores remetem ao passado e não dão conta da dimensão de inovação. O autor defende a categoria de “inspiração” como uma dobradiça entre o passado e o futuro, pois abre espaço para o novo e à dimensão criativa destas práticas (Ochoa, 2004, p.11).

Ainda que eu considere a proposta de Ochoa (2004) bastante interessante para se levar este debate adiante, estou de acordo com Capone (2009) no que toca à importância de uma categoria que dê conta do caráter complementar das práticas. Para seguir a proposta de Ochoa eu teria que utilizar algo como de “inspiração africana”, o que torna a categoria tão ampla que o sentido se perde, além de ter o mesmo problema de um referencial africano genérico. Destarte estas complexidades sobre as categorias, escolhi utilizar o termo “afro-cubano” devido ao seu potencial comunicativo (categoria popular entre pesquisadores e a população cubana de modo geral) e ao seu caráter abrangente que abarca variadas religiões e práticas.

Outra categoria utilizada ao longo da tese e que acredito merecer uma reflexão é “religião” e conseqüentemente “práticas religiosas”. Ochoa (2004) também argumenta que a categoria “inspiração” se constitui como alternativa ao termo “religião”, que evita utilizar em sua tese. O autor argumenta que a categoria “‘Religion’ is too laden with

⁷ Ver por exemplo Boyer-Araujo, 1993.

⁸ No trecho de Espirito Santo (loc. cit) a autora menciona a categoria “práticas de possessão espírita”, porém, a possessão entre as religiões afro-cubanas não é fundamental nem à iniciação, nem ao sacerdócio, a possessão no caso das religiões aqui tratadas não possui a mesma centralidade que possui no caso das religiões afro-brasileiras, como aponta Stefane Capone, (op. cit., p. 48).

European assumptions of formality, doctrine and homogeneity of belief and practice” (Ochoa, 2004 p. 11). Ochoa opta por utilizar “inspiração” como uma categoria que remete a maior fluidez, que expressa à dimensão criativa de *palo*, que possui sentidos seculares caros à sua tese.

A ideia de que a categoria “religião” está impregnada de sentidos europeus de formalidade, doutrina, uma concepção específica de crença e práticas homogêneas, também foi discutida por Talal Asad ([1993] 2010). Asad toma como ponto de partida o texto de Clifford Geertz ([1973] 1989) e sua proposta de delimitar o que seja uma religião a partir de uma discussão sobre sistema simbólico. O autor questiona a possibilidade de se pensar um conceito universal de religião e demonstra como este conceito é fruto de “[...] uma história cristã específica” (Asad, 2010 p. 271). Neste processo histórico, de acordo com o mesmo, está incluída uma transformação da ênfase na disciplina e obediência para uma ênfase nas motivações pessoais, aumentando assim o peso na ideia de crença. Além disso, o autor demonstra como ao longo da história a igreja católica redefiniu o que era considerado secular e o que era considerado profano, provando que mesmo aquilo que serve como modelo para pensar “religião” não é fixo.

Por fim, o autor propõe que não é possível definir *a priori* o que é um fenômeno religioso universal e diz que “Os símbolos religiosos [...] não podem ser compreendidos independentemente de suas relações históricas com os símbolos não religiosos ou de suas articulações no interior e sobre a vida social, na qual trabalho e poder são sempre cruciais” (Asada, 2010 p. 276). O autor ainda alerta que não se trata apenas de reconhecer que símbolos religiosos estão intrinsecamente relacionados à vida social e que podem apoiar ou se opor a poderes políticos dominantes, mas que “[...] diferentes tipos de prática e discurso são intrínsecos ao campo em que as representações religiosas (como qualquer representação) adquirem sua identidade e sua veracidade” (Asad, 2010, p. 278). Asad propõe que pesquisadores interessados em religiões específicas devem partir do seguinte ponto: “[...] abrir o conceito abrangente com o qual ele ou ela traduz ‘religião’ em elementos heterogêneos de acordo com suas características históricas” (Asad, 2010, p. 278).

Considerar as práticas religiosas em vista nesta tese como “religiões afro-cubanas” é resultado de um processo histórico em que

pesquisadores se objetavam ao postulado científico que opunha “religião” a “magia” e “culto” (Capone, 2009, p. 227). Chamá-las de “religiões afro-americanas” tinha como intenção conferir o mesmo estatuto do qual gozavam as religiões judaico-cristãs. No entanto, assim como demonstra Capone (2009), a ciência não produz um conhecimento isolado, restrito ao ambiente acadêmico, e os religiosos além de buscarem este conhecimento se apropriam dele de acordo com seus interesses. Assumir a categoria “religião” foi uma maneira eficiente de transformar a forma como estas práticas eram encaradas socialmente.

Dizer que uma determinada categoria é construída historicamente não é o mesmo que dizer que é uma falsa categoria. O fato das pessoas assumirem a categoria “religião” com base numa produção acadêmica para definir suas práticas não invalida em nada tal categoria. As pessoas que conheci na pesquisa de campo definem suas práticas como compondo o conjunto das “religiões afro-cubanas”. O que não quer dizer que também não acionem outras categorias como “culto”, por exemplo, a depender do contexto e da ideia que querem expressar. Portanto, a expressão “culto” será utilizada de acordo com a lógica dos interlocutores, sem que isto signifique uma oposição a “religião”.

Ao longo desta tese a categoria “religião” aparecerá como forma de expressar o conjunto de práticas e concepções que os interlocutores reconhecem como sendo comum ao *palo monte*, ou santeria, ou ifá ou ainda ao espiritismo; enquanto “práticas religiosas” se referirá aquilo que as pessoas fazem de fato. Estou de acordo com Asad (2010) em relação à necessidade de compreender aquilo que os interlocutores consideram como “religião” ou “atitude religiosa”, porém, no caso do campo estudado, o conceito de “religião” renderia por si só outra tese. Isto se dá em função de uma característica trabalhada por Martin Holbraad (2012), a saber, a separação entre “sagrado” e “profano” ou entre “imanência” e “transcendência” não constitui uma premissa destas religiões⁹. Holbraad (2012) explora o caso do culto de Ifá, mas acredito fortemente que o mesmo é válido para todas as religiões tratadas aqui.

Espero ter ficado claro que utilizo a categoria “religião” como uma forma de marcar um conjunto de práticas e concepções reconhecidas pelas pessoas que se consideram *paleras*, ou santeiras, ou aos babalawos e espiritistas. Esta discussão auxilia a compreender o que

⁹ Para mais detalhes, ver capítulo 4.

significa “ser religioso”. Ao longo da pesquisa de campo as pessoas me diziam que “eram religiosas” para expressar que tinham qualquer tipo de atitude reconhecidamente considerada pertencendo às religiões tratadas aqui. “Ser religiosa” não implica em uma prática constante e formal, muito menos em ser iniciada em qualquer uma das modalidades. É antes de qualquer coisa uma forma de se conceber no mundo, passível de ser escalonada, pois é possível ser mais ou menos “religiosa”.

Ainda no texto de Asad (2010) o autor explana o processo pelo qual a noção de crença se estabelece como importante na igreja católica, um processo que de certa forma individualizou a prática religiosa cristã. Se considerarmos que a religião cristã se constitui como a régua para medir outras práticas e definir se são “religiosas” ou não, fica mais fácil de compreender como os interlocutores desta pesquisa manejam a categoria “religioso”. No campo estudado, “ser religioso” não é o mesmo que ser *palero*, ou santeiro etc., ainda que possa vir a ser, “ser religioso” pode significar apenas que a pessoa reza sozinha em casa, ou de vez em quando assiste uma missa católica, ou ainda consulta uma vez ou outra algum oráculo, ou muitas outras coisas que apontam para um conhecimento das concepções religiosas afro-cubanas. É válido ainda sublinhar que ter imagens de santos católicos em casa ou frequentar missas católicas não implica uma crença católica, isto pode, pelo contrário, significar uma atitude intencional no âmbito da santeria, por exemplo. Espero que ao longo da tese a forma pela qual os interlocutores desta pesquisa manejam a noção de “ser religioso” fique mais clara. Além disso, espero demonstrar que aquilo que comumente, devido a influência cristã no mundo moderno, é separado da “religião” não funciona para pensar as práticas religiosas afro-cubanas em voga. “Ser religioso” no campo estudado é um modo de estar no mundo e não existe atitude “fora” disto.

Tendo ficado minimamente esclarecido a forma como aciono algumas categorias centrais do trabalho, que espero fiquem mais claras ao final do texto, apresento na sequência a pesquisa de campo e os capítulos que formam esta tese.

Estadia em Cuba e pesquisa de campo

Para uma estadia maior que dois meses em Cuba é necessário um visto de residência temporária. Para um visto deste tipo é preciso algum motivo consistente. No meu caso, um vínculo com alguma instituição de ensino e/ou acadêmica. Através de outras investigadoras que realizaram pesquisa de campo em Santiago de Cuba, cheguei à Casa do Caribe, uma instituição científica-cultural-folclórica subordinada ao Ministério da Cultura que, além do trabalho científico de pesquisas e divulgação, com uma importante editora e um periódico mensal, organiza eventos folclóricos-culturais-acadêmicos e funciona como uma espécie de associação de religiosos.

Ao longo de minha estadia em Santiago de Cuba, morei em quatro casas diferentes, das quais duas pertenciam a sacerdotisas de santeria, com quem estabeleci diálogos constantes sobre as religiões afro-cubanas. Particpei de vinte e dois rituais religiosos diferentes, realizei vinte e uma entrevistas semiestruturadas¹⁰, frequentei as reuniões da equipe de pesquisadores da Casa do Caribe, realizei incontáveis conversas informais e acompanhei o primeiro módulo de um curso de teologia e filosofia yoruba, com duração aproximada de dez horas/aula, ministrado por um babalawo, importante interlocutor da pesquisa.

Somado a estas atividades, particpei do Festival do Caribe, um evento anual de caráter folclórico-acadêmico-religioso, organizado pela Casa do Caribe. No Festival apresentei um trabalho que considero um esboço comparativo (entre candomblé e santeria) das primeiras questões que a pesquisa de campo estava me suscitando e pude ter o retorno de alguns religiosos de candomblé e santería que assistiram a apresentação.

Caminhos da tese

No primeiro capítulo trago uma revisão bibliográfica da literatura antropológica sobre as religiões afro-cubanas. A partir desta literatura

¹⁰ As entrevistas semiestruturadas foram gravadas em áudio e somam quase vinte horas de gravação.

busco oferecer uma noção geral de cada uma das religiões tratadas aqui. Reconheço que um quadro esquemático onde uma definição mínima de cada uma das religiões poderia ser interessante, porém evitei fazê-lo para não correr o risco de passar a impressão que estas práticas podem ser resumidas a um conjunto de práticas e concepções pré-estabelecidas e que há uma independência, maior do que de fato há, entre cada uma delas. Em suma, evitei um quadro esquemático para não cair na tentação de delimitar as práticas a um conceito limitado de religião tal como discutido anteriormente.

No segundo capítulo busco apresentar a cidade de Santiago de Cuba com a intenção de demonstrar algumas especificidades locais. É importante compreender algumas dimensões da história da cidade em relação aos aspectos históricos mais gerais de Cuba, por dois motivos: primeiro em função do interesse em explorar a articulação entre Estado e práticas religiosas afro-cubanas, que implica numa compreensão dos discursos oficiais a respeito da história e identidade do país; segundo em função do local histórico que Santiago ocupa em relação a Havana, o que lhe propicia características específicas.

O terceiro capítulo tem um foco sobre as trajetórias dos religiosos com quem trabalhei durante a pesquisa de campo. Explorar as trajetórias se mostrou frutífero para demonstrar o funcionamento da complementariedade destas religiões, como a prática de uma determinada religião leva à prática de outra dentro do conjunto aqui em voga. Busco explorar os discursos que reforçam o caráter complementar colocando em perspectiva aquelas trajetórias que trilham caminhos distintos.

No quarto capítulo exploro a noção de *cadena*. A partir de uma visão de conjunto desenvolvo uma discussão sobre o conceito de hierarquia, que consiste basicamente na organização de mais de um elemento em relação a um conjunto – no caso desta tese, a *cadena* é o que oferece tal visão. Como veremos ao longo do capítulo 4, as iniciações se constituem como centrais à compreensão dos diferentes estatutos que os religiosos ocupam dentro da *cadena* e proporcionam uma melhor visualização do caráter complementar das práticas religiosas aqui tratadas.

O quinto capítulo é dedicado a explorar a articulação entre religiosos e o Estado através de instituições culturais. O objetivo é

demonstrar que estas instituições e as políticas culturais são agentes importantes nas práticas afro-religiosas de modo geral. Para isto, centro minha atenção no principal festival anual folclórico e cultural da cidade, o Festival do Caribe. A partir deste evento busco demonstrar como o processo de folclorização e a conseqüente institucionalização, ainda que parcial, das religiões afro-cubanas são questões chave à compreensão das práticas religiosas afro-cubanas. Aqui retomarei as discussões do capítulo 3 sobre hierarquia para explorar as alianças e entradas de religiosos no Estado através de instituições culturais e as tentativas de estabelecimento de uma autoridade religiosa capaz de definir uma ortodoxia. Para compreender este processo, como veremos, é importante compreender o contexto mais global em que os religiosos se inserem, o que inclui também as relações diplomáticas de Cuba, assim como a relação com os turistas estrangeiros.

No sexto capítulo a atenção se volta a uma disputa acalorada que se desenrola atualmente em Cuba, com suas reverberações num mercado religioso internacional. Esta disputa inclui alguns pontos bastante polêmicos, dentre os quais a iniciação de mulheres no culto de Ifá, que será explorado neste capítulo. O capítulo 6 é um desenvolvimento do capítulo anterior, porém, com foco nas práticas religiosas que opõem uma vertente tradicional *criolla* à vertente tradicional nigeriana¹¹.

Como ficará evidente, há uma maior ênfase nas concepções e práticas de ifá. Isto se dá, de certa forma, por duas razões que estão imbricadas, a saber, a prática de ifá ocupa o lugar de maior *status* dentro da *cadena*, o que significa também um maior acesso aos estrangeiros. Eu, sendo uma pesquisadora estrangeira, conseqüentemente acabei tendo um acesso mais fácil aos babalawos – sacerdotes de ifá. Ao longo da tese a centralidade da relação com os estrangeiros será explorada.

No final, capítulo de conclusão, tratarei daquilo que fornece o aspecto de conjunto e se constitui como o elo comunicativo entre as diferentes práticas, a relação com *iku* – deidade da morte. Busco demonstrar como Iku é o elemento capaz de unir e organizar as

¹¹ São as duas vertentes de ifá que divergem em termos práticos e conceituais atualmente em Cuba. A categoria vertente é utilizada por mim como uma maneira de demonstrar que as alianças entre religiosos acabam aglutinando-os em dois grupos, mas esclareço que este é um recurso didático meu e não consiste numa categoria local.

diferentes práticas, Iku é o elemento que fornece sentido a complementariedade das práticas. Os mortos são a cola capaz de unir também as práticas religiosas e os discursos oficiais do Estado.

Capítulo 1 – Das pesquisas clássicas às etnografias contemporâneas

Toda pesquisa exige uma familiaridade com as outras pesquisas já realizadas sobre o mesmo tema. Este capítulo busca apresentar um panorama da produção antropológica sobre as religiões afro-cubanas e esclarecer onde procuro me situar diante deste cenário.

Com o intuito de organizar a revisão bibliográfica da forma mais clara possível, o conjunto dos autores foi dividido com base na época em que escreveram e no grau de reconhecimento que alcançaram. O capítulo está dividido em duas partes, a primeira é dedicada aos autores considerados clássicos, onde considero a época e o reconhecimento, e a segunda é dedicada às pesquisas realizadas mais recentemente, sobretudo a partir do final dos anos 1990.

A escolha destes critérios se dá basicamente em função do fato de que até a década de 1960 havia uma produção florescente sobre o tema e inserida no contexto da produção mundial. Porém, após 1970¹², as investigações de pesquisadores estrangeiros foram quase nulas e as produções cubanas se resumiram em grande parte a republicações das obras já clássicas. Foi somente após a década de 1990 que pesquisadores estrangeiros puderam viajar a Cuba e reiniciou um período com possibilidades de pesquisas de campo para estrangeiros na área da antropologia.

Num primeiro momento os autores clássicos e os principais temas aos quais se dedicaram são apresentados. Num segundo momento as produções mais recentes são utilizadas com objetivo duplo, além de

¹² De acordo com Kevin A. Yelvington em entrevista concedida a Rodrigo Ramassote (2016) em 1970 o antropólogo estadunidense Oscar Lewis e sua equipe foram convidados a se retirarem de Cuba tendo sua pesquisa interrompida. Na época o antropólogo desenvolvia uma pesquisa iniciada em 1969 a convite de Fidel Castro. Para mais sobre este evento ver:

<https://www.cubaencuentro.com/cuba/articulos/oscar-lewis-proyecto-cuba-1-264788>

<https://www.cubaencuentro.com/cuba/articulos/oscar-lewis-proyecto-cuba-2-264920>

Acesso em 10 de janeiro de 2019.

situar a produção antropológica a respeito do tema elas serão uma forma de apresentar cada uma das modalidades religiosas sobre as quais esta tese se debruça.

1.1 Raça, identidade nacional, sincretismo e transculturação

No final do século XIX e início do século XX, boa parte das jovens nações independentes latino-americanas se deparava com o desafio de estabelecer suas identidades nacionais. Neste contexto, floresceram produções intelectuais sustentadas por dois conceitos básicos, *raça* e *nação*¹³. A questão racial em Cuba, assim como no Brasil, se configurava como assunto primordial à compreensão e formulação da identidade nacional e o tema das religiões se configurou como um campo fértil para pensar tais questões.

Nina Rodrigues, no Brasil, e Fernando Ortiz, em Cuba, são considerados pioneiros nos estudos sobre as religiões de origens africanas nos respectivos países. Ambos, influenciados por Cesare Lombroso, inspiração comum a vários pesquisadores da época, tinham preocupações em identificar conexões entre *raça* e criminalidade¹⁴.

A obra de Fernando Ortiz é amplamente reconhecida por ser marcada por duas perspectivas distintas, uma sob a influência das teorias racistas do projeto eugenista e a outra pela influência das teorias antropológicas. Não há consenso entre os especialistas a respeito da obra de Ortiz – se sua trajetória é marcada por uma ruptura com a influência de Lombroso, partindo de uma perspectiva unidirecional, ou se há

¹³ Para mais sobre este assunto ver Castro, 2015; Oliveira, E. 2008; Simões, 2017, Vianna, 1995.

¹⁴ Apesar de uma ruptura com as ideias racistas que marcam os primeiros trabalhos de Ortiz, momento em que estava interessado em identificar tipos de criminosos e criminalidade, há um aspecto que perpassa toda sua obra: a preocupação com a formação da identidade nacional cubana. Ortiz estava especialmente interessado naquilo que era próprio da *cubanía*. Com uma visão menos biologicista que Nina Rodrigues, Fernando Ortiz argumentava que as diferenças entre as civilizações europeias e as latino-americanas, Cuba mais precisamente, eram de cunho moral, ver Aubrée; Dianteill, 2002.

continuidades observáveis, partindo de perspectivas que consideram diversos fatores envolvidos na carreira do intelectual cubano¹⁵.

Diante da tarefa de definir uma identidade nacional para a jovem nação cubana, após se afastar das ideias eugenistas passou a produzir de acordo com a época. O começo do século XX foi marcado pela produção intelectual a partir da preocupação com as definições dos Estados-nações, não somente em função dos processos de independência dos países latino-americanos, mas também em função da I Guerra Mundial. As décadas de 1920 e 1930 trouxeram um crescente interesse e valorização daquilo que era considerado exótico. A “África” se tornou foco de atenção e interesse de muitos intelectuais na época. O antropólogo James Clifford (2008) analisa o contexto político e social da produção etnográfica e demonstra sua proximidade com o surrealismo no período. Sendo o surrealismo entendido neste contexto como algo que circunscreve

[...] uma estética que valorizava fragmentos, coleções curiosas, inesperadas justaposições – que funciona para provocar a manifestação de realidades extraordinárias com base nos domínios do erótico, do exótico e do inconsciente. (Clifford, 2008, p. 122).

Foi em 1940 que Ortiz publicou um de seus mais significativos livros, *O contrapunteo cubano del tabaco y el azucar* em que o autor apresenta um de seus conceitos mais importantes, o de transculturação. A ideia da transculturação surge como uma contraposição à ideia de aculturação, defendida por Herskovits (1958). Este último dedicou-se ao estudo das religiões afro-americanas e procurou identificar os traços africanos que “sobreviveram” ao processo de aculturação¹⁶. Ortiz, opondo-se a esta ideia, define transculturação como:

¹⁵ Para mais detalhes ver a tese de João F. de Oliveira Simões 2017, em que o autor faz uma comparação entre as obras de Fernando Ortiz e Gilberto Freyre.

¹⁶ Os trabalhos focados nas sobrevivências dos traços culturais africanos constituíram um marco na produção antropológica a respeito das religiões afro-americanas, tendo os trabalhos de Herskovits influenciado, de uma forma ou de outra, muitas pesquisas na área. Para mais detalhes sobre a trajetória e importância acadêmica de Herskovits, ver Ramassote, 2016.

[...] los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida” (Ortiz, 1940, p. 92)

No campo das pesquisas sobre religiões afro-americanas, conjuntamente floresce a discussão sobre pureza e sincretismo. Uma série de investigadores procurou enfatizar o caráter africano de algumas práticas religiosas encontradas nas Américas, opondo-as a outras religiões consideradas sincréticas (Nina Rodrigues, [1906] 1935; Bastide, 1960; Carneiro, 1936; Ramos, [1937] 1979). Estes trabalhos instauraram no meio científico acadêmico uma supremacia das religiões de origem ioruba, que passaram a ser consideradas religiões mais puras, baseadas em uma aristocracia africana com um sistema de práticas religiosas e míticas complexas, diferentemente das religiões de origem banto, que foram consideradas mais degeneradas, sincréticas e baseadas em sistemas simples (Nina Rodrigues, 1935)¹⁷. Estabeleceu-se uma oposição entre a pureza e “superioridade yorubá” e o sincretismo e degenerescência banto, que se traduziu também na oposição entre religião e feitiçaria (Capone, 2009).

Juntamente com Fernando Ortiz, figuram como clássicos da produção sobre religiões afro-cubanas os trabalhos de Lydia Cabrera e Romulo Lachatañaré. De acordo com o historiador Jorge Castellanos (2003), Lachatañaré é menos reconhecido que Ortiz e Cabrera, porém foi o primeiro a tentar recolher a diversidade de mitos africanos que circulavam entre os praticantes da santería em Cuba. Os trabalhos de Lachatañaré e Cabrera seguem, em certa medida, os passos do folclorista e precursor destes estudos, Ortiz, oferecendo ao leitor textos que se assemelham a manuais. Além de Cabrera e Lachatañaré, o trabalho de Natalia Bolívar Aróstegui, aluna de Cabrera, também é amplamente reconhecido e segue na mesma linha, debruçando-se

¹⁷ Para saber mais sobre o processo que consolidou a “superioridade yorubá”, ver Stefania Capone, 2009.

principalmente em listas de orixás e suas cores, alimentos, locais onde os rituais devem ser feitos etc.¹⁸.

Castellanos e Castellanos (1992), em sua obra dividida em quatro tomos sobre a presença e influência negra em Cuba, dedicam um volume completo às religiões afro-cubanas. Seguem o argumento de Roger Bastide sobre o princípio da acumulação, no qual diferentes religiões são passíveis de serem agregadas e seus poderes são cumulativos, diferentemente das lógicas excludentes em que o pertencimento a uma religião implica a exclusão da prática de outra. No que toca o tema do sincretismo, os autores tratam as *reglas* como resultados de processos aculturativos, argumentando que o sincretismo é fruto de resistência por parte dos escravos e de um esforço de adaptação por parte destes, criticando a ideia que às vezes acaba por reduzir tal sincretismo a identificações dos orixás com santos católicos. Também defendem que tal sincretismo nem sempre se dá de forma homogênea e que podem ocorrer justaposições temporais de rituais ao invés de fusões.

Castellanos e Castellanos (1992) consideram a *regla de ocha* e a *regla conga* as duas mais importantes práticas religiosas de origem africanas em Cuba. Seguem a linha argumentativa que opõe a pureza yorubá ao sincretismo banto. Consideram a *regla de ocha* como fruto de um sincretismo com o catolicismo, enquanto a *regla conga* seria um sistema religioso mais simples, fruto de um sincretismo das práticas bakongo, lucumi e católicas. Se no que toca a *regla de ocha* há um esforço em demonstrar que se trata de um sistema complexo, com valores morais “elevados”, com ideias de bem e mal bem definidas, no que toca a *regla conga*, apresentam-na como uma espécie de sistema religioso em estado de desintegração, tal desintegração se dando em função do duplo processo sincretístico, sendo que sincretizariam com o catolicismo e com a santeria¹⁹.

¹⁸ Ver, por exemplo, Cabrera, [1954] 2012; Aróstegui; Potts, [1996] 2011.

¹⁹ Um dos motivos que levou a um reconhecimento do sistema yorubá como sendo mais complexo e superior ao sistema banto diz respeito à oposição entre religião e magia postulada pelos trabalhos antropológicos da época. No Brasil Ordep Serra (1995) desenvolve uma discussão interessante sobre as polêmicas em torno do tema, que movimentaram tanto pesquisadores quanto religiosos, especialmente na década de 1990. Sobre o tema, em Cuba, Bettina Scimidt (2006) argumenta que há uma ligação mais profunda que a ideia de que santos católicos constituíram disfarces para o culto de orixás e defende na noção de

Na contramão da visão mais difundida, da superioridade e maior influência yorubá em Cuba, o intelectual Joel James Figarola (2009, p. 25) é explícito:

[...] el peso del componente congo en la cultura cubana se ha invisibilizado parcialmente, ha sido ocultado en parte muy significativas, por el predominio de la influencia yoruba hacia el occidente del país que dio lugar – como un subproducto no premeditado ni deseado de la formidable obra de Don Fernando Ortiz – a que los fenómenos de transculturación y sincretismo fuesen asumidos siempre – y un siempre como categoría positivista inapelable – a través del intercambio más evidente entre la religiosidad lucumí y el catolicismo cristiano.

Ainda mais adiante no mesmo parágrafo, o autor afirma que “[...] lo congo se resuelve en lo congo, no sincretiza en absoluto ni con entidades yorubas, ni vodúistas, ni cristianas” (Figarola, 2009, p. 25). Segue seu argumento dizendo que quando os religiosos enunciam uma correspondência entre as divindades do palo monte e os orixás ou os santos católicos, trata-se de um recurso didático, ainda que mais impreciso.

Neste sentido o autor busca deslocar aquilo que foi postulado por Ortiz e era tomado como verdade inquestionável – “[...] la regla conga o

bricolagem religiosa para evidenciar o aspecto dinâmico dos arranjos realizados pelos agentes em questão. Tanto Serra (1995) quanto Schimidt (2006) estão preocupados com os efeitos negativos que o conceito de sincretismo acabou exercendo nas religiões afro-americanas. Dizer que as religiões afro-americanas são sincréticas vem carregado de um ar pejorativo que consequentemente evoca uma ideia de mixórdia (Serra, 1995, p. 199). Porém, é insuficiente buscar incessantemente por uma originalidade exterior aos sistemas religiosos e fingir que não há uma presença não só iconográfica, mas também moral, do cristianismo nestes sistemas. Schimidt critica os pesquisadores que negam os aspectos ambivalentes que surgem dos arranjos feitos pelos afro-religiosos nas Américas e acabam passando uma ideia de harmonia que não existe, de acordo com a autora.

de palo monte, la cual según mi más íntima convicción, es la más complicada entre todos los cultos sincréticos afrocubanos” (Figarola, 2009, p. 22). Articulada com esta oposição entre puro/sincrético e religião/magia, surge uma discussão em torno do monoteísmo/politeísmo.

No que diz respeito à *regla conga*, Joel James Figarola (2009) não tem dúvidas ao afirmar “[...] para mi la regla conga, entre todos los sistemas mágico-religioso cubanos, es la de más acendrada raigambre monoteísta” (p. 23). Demonstra que o deus supremo, criador de tudo e todos, onipresente, tal como é concebido pelos religiosos, também consiste num deus afastado. Figarola, que está preocupado com concepções filosóficas congas que conformam o que é a *cubanía*, detém-se um pouco no que entende por Inzambi e o caráter monoteísta da *regla conga*.

Inzambi es el único y es el todo. Es la totalidad del movimiento y la suprema quietud. [...] Al ser la mismidad de todo lo existente, el no poder ser otredad alguna es la única negatividad capaz de significar por sí. En ese constante escapar de la necesidad de humana que clama por él, en esa permanente huida de todo propósito de agarrarlo desde fuera de él [...] reside la definitiva filiación monoteísta del palo monte. (Figarola, 2009, p. 24)

Em Cuba, Castellanos e Castellanos (1992) contam que, no que diz respeito ao tema do monoteísmo/politeísmo, a *regla de ocha* é contraditória, pois reconhece a existência de um deus supremo, onipresente e onipotente, porém um deus afastado, “aposentado”, como dizem. São os orixás que possuem a responsabilidade para interferir na vida dos religiosos e regular o funcionamento do mundo. Neste caso, o deus afastado não é cultuado diretamente, não recebe oferendas, não tem rituais em sua homenagem, não tem sacerdotes – tudo isso é dedicado aos orixás, que são quem de fato agem na vida dos religiosos. Ao levantarem a questão, estabelecem um diálogo com Evans-Pritchard e argumentam que monoteísmo e politeísmo não precisam ser necessariamente excludentes. De acordo com o posicionamento dos autores, uma religião teísta não precisa ser uma ou outra, tal perspectiva pode variar de acordo com o ponto de vista e a situação. Ou seja, ser um

sistema monoteísta ou politeísta não necessariamente é uma questão relevante e a escolha por um ou outro pode variar de acordo com a situação.

Observou-se até o momento uma espécie de constituição de algumas ideias básicas que se estabeleceram em comunhão com a própria área de especialidade, as religiões afro-cubanas. Estes trabalhos, considerados clássicos que definem determinados pontos de partida, são fruto de um contexto de produção intelectual muito específico e não restrito aos limites geográficos do país.

Na seção que segue, busco apresentar cada uma das religiões as quais esta tese se dedica através das etnografias mais recentes, com abordagens diversas. Vale sublinhar que há uma extensa bibliografia antropológica dedicada ao estudo destas religiões em outros países, sobretudo nos Estados Unidos. Contudo, não me debruçarei nesta bibliografia por algumas razões – primeiro em função do objeto de pesquisa aqui construído, segundo por sua extensão, que acredito ultrapassaria o objetivo do capítulo e, terceiro, em função da dificuldade de acesso a estes trabalhos. Assim, dediquei-me na próxima seção às etnografias sobre as religiões afro-cubanas realizadas em Cuba ou em contextos transnacionais que levam em consideração as práticas religiosas e suas dinâmicas na ilha.

1.2 Etnografias e as práticas

Lydia Cabrera ([1943] 2012), no início do livro *A Mata*, escreve “‘Onde menos se pensa há um espírito’. ‘Andam em todas as partes’. Não os veremos, mas estamos acotovelando-nos com os mortos e os santos a todas as horas’” (2012, p. 33). Essas são frases que, apesar de Cabrera não explicitar a autoria, foram enunciadas por seus interlocutores, dada a utilização de aspas no texto.

Diana Espirito Santo (2009) começa a introdução de sua tese com a fala que escutou, logo em sua primeira semana em Cuba, de uma mulher desconhecida enquanto comprava flores, que disse o seguinte “‘This country is full of *muertos!*... The water we all bathe in is dirty it is water used to clean away the dead... I have seen all the cadavers on TV. We are all contaminated!’” (p. 6). Espirito Santo começa sua tese sobre o

espiritismo em Cuba nos apresentando a intensidade da presença dos mortos no cotidiano das pessoas no país, tal como Lydia Cabrera (2012) também enfatiza.

Espirito Santo (2009) se dedica a compreensão do *self* espiritista em Cuba e nos diz que o médium espiritista tem o papel ritual mais importante nas religiões afro-cubanas no que toca a relação com os mortos, pois de fato são os médiuns espiritistas que possuem a capacidade de se comunicar com eles. O fato de médiuns espiritistas serem estimados e respeitados será discutido mais adiante na tese. Por enquanto interessa compreender que "Indeed, learning to be medium in Havana is part and parcel of a wider and more fundamental process of learning to 'be' within the Afro-Cuban religious field." (Espirito Santo, 2009, p. 16).

Espirito Santo faz uma revisão das pesquisas a respeito do espiritismo e demonstra que uma parte considerável dos pesquisadores se preocupa com as relações entre práticas terapêuticas e espiritismo, noções de bem-estar, valores morais e materiais. A autora sublinha a importância destes temas na compreensão destas práticas religiosas, mas também enfatiza a necessidade de se compreender de forma mais específica a cosmologia espiritista com o intuito de desenvolver melhor a noção do *self* espiritista. Espirito Santo argumenta que o médium não deve ser considerado como alguém que recebe passivamente um corpo de conhecimento pronto que opera como um articulador entre espíritos e outras pessoas, pois a aprendizagem é um processo ativo de formulação de conhecimento. Por outro lado, a prática do espiritismo não deve ser encarada como um processo puramente individual. "To develop as a medium in Cuba is to develop also as a person." (Espirito Santo, 2009, p. 46). Assim, a autora está interessada na forma como as pessoas tornam-se médiuns espiritistas em Cuba²⁰.

²⁰ As práticas espiritistas são reconhecidamente espalhadas pela ilha inteira e compõe parte fundamental das práticas afro-cubanas. A relação com espíritos, ou mortos, é a base fundamental destas práticas. Diana Espirito Santo (2013) demonstra que é possível dividir os tipos de espiritismos em dois: o *espiritismo científico* e o *espiritismo cruzado*, sendo que este último faz parte do campo afro-religioso cubano. Tal categorização e as diferenças metodológicas e de projetos, assim como as relações estabelecidas entre os espiritistas, não são simples. Espirito Santo (Ibid.) explora as concepções dos espiritistas científicos colocando-as em relação aos espiritistas cruzados e demonstra que há um eixo

É importante compreender o espiritismo e conseqüentemente a noção de pessoa, ou de *self* espiritista, porque a interação e comunicação com os mortos é a pedra fundamental de qualquer prática afro-religiosa cubana. Isto não quer dizer que todo santeiro ou *palero* seja também espiritista, apesar de isso ser o mais comum. Os espiritistas cumprem papéis rituais dentro deste sistema religioso, muitas vezes indispensáveis. Não é possível, por exemplo, fazer uma iniciação na *regla de ocha* sem antes fazer uma missa espiritual, especialidade ritual dos espiritistas.

Sobre a noção de pessoa espiritista, Espirito Santo (2010) diz que se tornar médium normalmente é algo que acontece de forma individual, a partir da interação com os espíritos. Essas interações, na maioria dos casos, começam em um momento crítico na biografia dos médiuns, um momento que marca uma ruptura e emerge daí um ser capaz de interagir e se comunicar com os espíritos. De acordo com os religiosos que conheci em Santiago de Cuba, cada pessoa “vem” ao mundo com três espíritos que têm a missão de proteger e orientar a vida da pessoa que acompanham. Os médiuns normalmente passam por alguma situação de vida crítica e neste ponto inicia a interação com estes espíritos. Mas cada pessoa pode ter mais que três espíritos – é possível que algum espírito se “pegue”, por exemplo, numa pessoa andando na rua, de forma um tanto aleatória.

O *ser* que emerge numa dada situação crítica é múltiplo e inacabado, visto que a relação com os espíritos é constante e os espíritos que fazem parte deste modo de estar no mundo dos médiuns não são em número limitado ou com características dadas. As relações entre médiuns e espíritos podem se desdobrarem em diferentes facetas de um mesmo espírito, diferentes espíritos que passam a fazer parte da vida dos médiuns ou mesmo facetas do próprio médium. Há muitas formulações por parte dos médiuns do que são estes espíritos, mas independentemente disto há um *self* múltiplo e inacabado que possibilita diferentes arranjos intelectuais.

A pessoa, assim, é concebida como um ser múltiplo e conectado, pulsando com a imanência mais ou menos intermitente ou sustentada de suas partes metafísicas variáveis, instanciada por sua

de disputa em torno da materialidade ritual. Isto é, há uma divergência moral entre os grupos sobre as formas rituais.

vontade e instanciando-a também. O caráter processual, inacabado, do emaranhamento espírito-pessoa é exatamente o que dá escopo a conceituações múltiplas, não apenas do que seja “espírito”, mas por que e como aparece. E a maior parte das explicações disto remetem a condições pessoais e biográficas especificamente humanas. (Espírito Santo, 2014, p. 71).

Tomar a pessoa como um complexo pessoa-espírito inacabado facilita a compreensão da intrincada relação que há entre o espiritismo e as *reglas de ocha e palo*. Todos os religiosos que conheci, em Santiago de Cuba, independentemente de serem espíritas ou não, possuíam tal concepção como premissa básica de suas existências.

Gostaria de chamar a atenção para um ponto. Espírito Santo (2009) se refere ao espiritismo cruzado como culto e não como religião mais difundida. De certa forma, penso, faz parte da discussão sobre sincretismo, religião e culto, uma vez que as raízes positivistas que diferenciam “seitas” e “cultos” de “religiões verdadeiras” também influenciam a noção de “religião pura” e “religião sincrética” (muitas vezes compreendidas quase como não-religião, mas sim “cultos” e “seitas”). Porém, o que vem a ser uma religião ou um culto no caso do campo religioso afro-cubano não é evidente nem simples. A categoria “culto” é manejada pelos religiosos com um refinamento que chama a atenção. Penso que Carlos A. Lloga Domínguez se expressa com clareza quando diz que “Me arriesgo a asegurar que el espiritismo es la actitud religiosa más extendida entre los cubanos. Y digo ‘actitud’, y no ‘religión’, porque los cubanos nos acercamos a cualquier práctica de fe armados con la convicción de poder comunicarnos con los seres que ya no están en el mundo material.” (Dominguez, 2016, p. 3).

Como afirmado antes, a carga negativa de categorias como “cultos” e “religiões sincréticas” são temas pelos quais pesquisadores de qualquer que seja a manifestação religiosa afro-americana não passam incólumes. Tod R. Ochoa traz esta discussão a partir da noção de objeto

e da concepção das *prendas*, *ngangas*²¹. Figarola define *nganga* como “[...] un centro de fuerza mágico capaz de cumplir todas las tareas convencionalmente establecidas dentro del código cultural del sistema.” (Figarola, 2009, p. 31). Tod Ochoa (2009) está interessado em compreender “[...] how authority over another person was crafted through absolutely subtle uses of force. My study of Palo addresses this concern through my emphasis on the art of insinuation, which is so important to Palo craft.” (p. 9). Seu interesse sobre isto o levou a uma discussão sobre concepção de objeto como um mecanismo de controle e agente transformador.

Segundo Ochoa (2010), comumente as *ngangas* são tratadas na literatura especializada como objetos, porém, essa é uma visão que reduz a capacidade de agência das mesmas e assume *a priori* uma clara delimitação entre sujeito e objeto. Essa objetificação das *ngangas* carrega a linguagem do fetichismo e a proposta do autor é que se pense numa outra linguagem, que seja capaz de expressar a experiência do outro que não compartilha totalmente os mesmos paradigmas. Ochoa (2010) afirma que as *ngangas* não representam nem simbolizam alguma coisa que está em outro plano, mas são agentes inseridos numa rede. As *ngangas* não são finitas, nunca estão prontas, estão inseridas numa rede e se expandem constantemente, por isso não podem ser consideradas como objetos. As *ngangas* são agentes que conectam os vivos com os mortos e estes com outros mortos (Ochoa, 2010).

Para compreender o argumento do autor é preciso ter em mente que as *ngangas* são agentes que articulam de forma assimétrica relações entre vivos e mortos, como já mencionado. Um ponto importante é que em cada *nganga* há pelo menos um espírito que é uma espécie de escravo do religioso que o “prende” ali. Há um espaço de negociação entre morto e palero, porém, há uma relação desigual, onde o religioso possui um poder de mando sobre o espírito.

A pesquisadora também especialista na *regla de palo* Katerina Kerestetzi (2013) desenvolve seu argumento na mesma linha de Ochoa. A autora sublinha a centralidade da construção das *ngangas* na prática de *palo*, argumentando que a construção da pessoa *palera* está baseada

²¹ *Nganga* são recipientes onde residem os espíritos controlados pelos praticantes da *regla de palo*, *paleros*, compostos por uma variedade de substâncias, ossos, terra, pedaços de plantas e outras.

na construção de uma relação estabelecida entre o espírito que habitará uma *nganga* após um trato realizado com o ou a proprietária da *nganga*. Kerestetzi define a *regla de palo* como um culto caracterizado pela preeminência ritual dada aos espíritos dos mortos.

Tood Ochoa (2004) define *palo* como um ofício que trabalha com os mortos para definir o destino dos vivos. Os trabalhos (*obras*) podem ter fins tanto curativos ou benéficos quanto maléficis, o que faz com que as pessoas em Cuba tenham medo e considerem o *palo* como *brujeria*, rótulo que os praticantes não negam, de acordo com o autor. Demonstra que a prática de *palo* consiste numa série de trabalhos artesanais que envolvem rituais, a confecção das *ngangas* sendo uma das partes mais importantes.

Palo is as much the art of crafting matter into fatefully powerful substances as it is a discursive art that creates shapes of fear and hope from the silences that pervade everyday talk. Despite the considerable air of dread that surrounds it. Cubans of all sorts are drawn to Palo when their immediate prospects seem to sour and despair their lives. (Ochoa, 2010, p. 2)

Na mesma direção de Ochoa, o intelectual cubano Figarola é claro e enfático ao alertar os e as leitoras leigas que:

La *nganga* una vez construida e investida litúrgicamente – es decir fundamentada en lenguaje religioso – tiene vida propia, con independencia de que forma parte una comunidad de creyentes en la cual la colectividad misma de *ngangas* a ellos vinculada forma como una sociedad mística paralela y simultánea a la de los propios practicantes. La *nganga* como cualquier persona vive en familia, vive en sociedad y posee también su biografía. (Figarola, 2009, p. 34)

Ochoa diz que a *regla de palo* pode ser considerada um sistema religioso de inspiração Congo, se opondo à ideia de origem Congo tal como é comumente tratada. Em diálogo com MacGaffey, que trabalha com os Bakongo (população da região do Congo), Ochoa (2010) sugere que as práticas da *regla de palo* podem ser relacionadas com a

instituição da escravidão entre os bakongo. Estabelece uma conexão entre o processo de escravidão em Cuba e a forma como os bakongo lidavam com a escravidão em solo africano. A relação com as *ngangas* poderia ser entendida como uma forma de atualização de uma “tradição”, pois traz a relação de dívida, pagamento e mudança de *status* como algo que fazia funcionar o sistema escravista Bakongo. Isto leva o leitor a entender que as *ngangas* não são objetos representativos de algo, mas agentes que possibilitam o funcionamento de uma lógica específica que foi atualizada de acordo com uma conjuntura dada.

Observa-se nos textos dedicados a compreender a prática da *regla de palo*, que se trata de uma religião iniciática que não possui dogmas ou uma instituição capaz de definir o que cabe a tal prática religiosa ou não. Além disso, a relação com os mortos se constitui como uma premissa básica da prática. Considerando que se trata de uma religião iniciática, o ritual de iniciação e o processo pelo qual alguém se torna sacerdote, ou sacerdotisa, é central²² e consiste no meio pelo qual pessoas e *ngangas* estabelecem laços de parentesco ritual.

A *regla de ocha* e ifá também são religiões iniciáticas onde as pessoas estabelecem vínculos de parentesco ritual através da iniciação. Diz-se comumente que a pessoa que iniciou outra, pariu um santo (no caso da santeria) ou um Orula (no caso do ifá). Esta expressão “parir” um santo diz respeito ao momento em que determinados objetos deixam de ser simples objetos e transformam-se em orixás. Este procedimento ritual se dá através da duplicação de um santo já existente, os orixás do iniciador são colocados lado a lado com os orixás que irão nascer, sacrifica-se determinados animais e o sangue é distribuído entre os orixás que já existem e os que irão nascer. Desta forma um santo é sempre uma espécie de duplicação de um já existente.

Martin Holbraad (2004) também relaciona uma situação histórica dada que possibilita uma espécie de transformação na prática religiosa e que, no entanto, trata-se de uma transformação que acontece de acordo com uma lógica de pensamento muito específica. A transformação acaba sendo uma espécie de atualização da lógica existente. O autor pesquisa um grupo de babalawos de Havana, sacerdotes do culto de Ifá. O culto de Ifá é o culto ao oráculo mais prestigiado em Cuba, que pode

²² Construir uma *nganga* faz parte dos passos para o sacerdócio.

ser entendido como fazendo parte de um complexo ocha-ifá, ambos oriundos das populações yorubá²³.

Holbraad (2004) diz que está preocupado em pensar sobre os modos de consumo dos babalawos em função de uma espécie de comportamento antieconômico que, num primeiro momento, parece contraditório. Com a queda da União Soviética nos anos noventa, Cuba passou por um momento de intensa escassez de produtos, desde comida a vestuário e produtos de limpeza. As possibilidades de consumo da população caíram drasticamente e a precariedade era de certa forma generalizada. Porém, observou-se um aumento considerável nos preços cobrados pelos babalawos para realizarem os rituais de iniciação em ifá e, além disso, um comportamento chamado *especulación*, o que imagino ser possível traduzir a qualquer brasileiro como *ostentação*. A *especulación* está relacionada com uma estética que envolve cordões de ouro, dentes de ouro, braceletes, roupas e tênis de marcas importadas, dentre outros bens. O consumo se dá de forma não cumulativa: num dia, por exemplo, senta-se em algum lugar para beber cerveja por horas, mesmo que isso implique em no dia seguinte não ter dinheiro para comprar alimento para sua família.

Holbraad demonstra que mesmo que isso possa parecer ilógico de acordo com o paradigma economicista dominante, se trata de outra forma de encarar a relação consumo e tempo. O autor se alinha com Oscar Lewis, Michael Stewart e as discussões sobre os modos de consumo marginais, que enfrentam um paradoxo, mantendo a condição de pobreza privilegiando o desejo momentâneo, que por sua vez é motivado pela própria situação de pobreza. O argumento central do autor é de que o consumo associado com a *especulación* é um

²³ Martin Holbraad não está mais interessado nos modos de consumo no que nas dimensões cosmológicas do culto de Ifá. Holbraad (2012) propõe uma etnografia sobre a verdade a partir do oráculo de ifá, que é relevante nesta tese, sobretudo em função da exploração dos aspectos cosmológicos do culto. Fica claro ao leitor que uma das premissas básicas dos estudos antropológicos clássicos sobre religiões, a separação entre sagrado e profano, não é percebida nesta prática religiosa. Além disso, compreende-se que se trata basicamente de um culto a divindade, Orula ou Orumila, que se comunica através do oráculo, que por sua vez detém todo o conhecimento referente a prática da santeria e em última instância a vida das pessoas.

ingrediente importante à compreensão da ascensão do ifá nos anos 1990, e contribui de forma fundamental às modificações no culto (Holbraad, 2004, p. 652).

Desde o primeiro dia em Cuba pude notar a presença de religiosos nas ruas, pessoas totalmente vestidas de branco e algumas vezes com mais roupas que o calor permitia, na minha percepção. Em Santiago não foi diferente de Havana neste sentido. Há aquelas pessoas que vestiam totalmente branco, algumas porque cumpriam um ano de preceito, período que o recém-iniciado na santería deve permanecer totalmente vestido de branco, alguns babalawos desde sua iniciação em ifá não vestem outra cor a não ser o branco. Mas, mesmo aqueles babalawos que não vestem branco são possíveis de serem identificados nas ruas em função de uma estética específica. Um detalhe que chamou minha atenção dentre as escolhas estéticas dos religiosos babalawos foram os dentes de ouro (ou dourado, não sei qual o material utilizado na confecção dos dentes). Não necessariamente todos os babalawos os utilizavam, notei porque sem dúvidas foi algo que eu vi com mais frequência do que estou acostumada vivendo no sul do Brasil. Também não eram todos os dentes, mas era comum pelo menos um canino dourado, às vezes os dois.

Holbraad (2004) demonstra que o número de praticantes de santería e ifá, e outras religiões afro-cubanas cresceram exponencialmente nos últimos anos, notadamente na década de 1990, em plena crise. Além disso, em 1991 aconteceu a liberação oficial das práticas religiosas, trazendo um afrouxamento da postura do Estado em relação às estas práticas – e há muitos intelectuais cubanos focando seus trabalhos nesse aumento de praticantes, mas mais com o catolicismo e o protestantismo. Holbraad defende que, por si, isso não é suficiente para explicar o crescente número de iniciados, pois esse argumento não tem uma reverberação entre os religiosos afro-cubanos – não é desta forma que eles entendem suas experiências.

O autor parte da fala de um babalawo, iniciado na década de 1960, sobre os altos preços dos produtos atualmente (anos 1990), os direitos²⁴ são caros e os jovens não cobram menos de 100 pesos para trabalhar, as comidas servidas durante a semana, compradas nas *chopins*

²⁴ Direitos são como são chamados os preços cobrados pela realização de rituais.

(lojas que vendem produtos importados em CUC – moeda corrente que equivale ao dólar) é tudo muito caro, cerveja para os babalawos, as roupas, os iniciados querem roupas importadas e exigem tudo da melhor qualidade possível.

A análise oferecida por Holbraad é que há uma dupla premissa na fala de seu interlocutor. Primeiro que há um corte entre antes e depois, sempre presente nas falas, que avalia a situação e a perda drástica de poder aquisitivo das pessoas durante o Período Especial²⁵. De acordo com o autor, eles conseguem introduzir na lógica uma evidência geral de que a capacidade de consumo, e num certo sentido a sociedade em si, está em plena deterioração, “no es fácil”. Segundo, traz uma necessidade que não é de cunho econômico, mas sim litúrgica, o luxo das cerimônias.

Holbraad fala sobre a ideia de que as coisas são caras e por isso tudo sai caro, porém, ninguém pode questionar a necessidade de cerimônias luxuosas já que se trata do nascimento de um rei. O sacerdócio de ifá ocupa um lugar privilegiado entre os religiosos afro-cubanos, pois os babalawos possuem a capacidade de ver a vontade de Orula²⁶ através do oráculo.

Na medida em que o prestígio dos babalawos aumenta, não somente entre os iniciados, mas também entre não iniciados, os babalawos podem oferecer serviços religiosos para não iniciados em troca de dinheiro. Mas, nos discursos nativos também é expresso o valor da humildade e da honestidade, bem como o reconhecimento de que há outros religiosos que não são honestos e pedem além do necessário para fazer os rituais. Que o ifá envolve transações financeiras não é surpresa para ninguém, o autor aponta que a questão importante está no fato de que a legitimidade das transações financeiras na religião é utilizada como uma arma na luta contra a necessidade.

Então, juntando uma “cosmologia” que valoriza o prestígio, os gastos financeiros com o nascimento de um rei, com o estilo de vida dos *especuladores*, o ifá se torna uma religião especialmente atrativa. Mas o estilo de vida dos *especuladores* é paradoxal, pois se o objetivo é fugir

²⁵ *Período Especial em Tempos de Paz* assim foi denominada a grave crise econômica enfrentada pelo país após o fim da Guerra Fria. Este tema será explorado no próximo capítulo.

²⁶ Orula é o único orixá capaz de saber o destino de cada pessoa.

da necessidade e da luta, quando arrumam dinheiro gastam tudo no mesmo momento, se comportando de forma subversiva à ideologia dominante.

A partir do meu ponto de vista, não é possível tratar do modo de consumo dos *especuladores* e da cosmologia de ifá, sem problematizar a questão de gênero. Em Cuba atualmente, há duas vertentes de ifá divergentes e um dos principais pontos de divergência diz respeito à iniciação de mulheres. A adesão de *especuladores* se dá massivamente no ifá *criollo*, onde a iniciação como sacerdote é exclusivamente masculina. Dianteill (2007), num texto intitulado *La Cité des hommes* (parafraçando Ruth Landes), desenvolve uma reflexão sobre as dimensões teológicas que impedem a iniciação de mulheres no culto de ifá. Todos os argumentos teológicos a respeito da exclusão de mulheres são contestados, também com argumentos teológicos, pelos praticantes do ifá nigeriano²⁷.

Holbraad anuncia que seu texto trata da perspectiva masculina, visto que é um culto de iniciação exclusivamente masculina, diz que não necessariamente deixa de lado o ponto de vista de mulheres não iniciadas. Porém, não é possível perceber em nenhum momento do texto nada que remeta a um ponto de vista feminino. Além disso, nas ocasiões de consumo “luxuoso” em que o autor pode participar juntamente com seus interlocutores, o autor descreve da seguinte forma

What was generally remarkable was the ostentatious style with which ‘luxury’ goods were consumed. Dollar-notes would be held out in display as large orders of food and drink were shouted in the waiters’ direction, and pretty girls were invited to sit on the understanding that they too could order to their heart’s content. On such occasions, the objective seemed invariably to be to create an atmosphere of opulence: the more glamorous and expensive the goods consumed, the more successful the outing. Indeed these are precisely the elements that are emphasised most when men think back, in conversation, to memorable nights. (Holbraad, 2004, p. 650).

²⁷ As diferenças entre as duas vertentes de ifá serão trabalhadas no capítulo 6.

De acordo com as descrições do autor e minha experiência de campo, tratar do consumo dos *especuladores* sem problematizar o lugar de “produto consumível” que as mulheres ocupam nesta lógica é problemático. Isto para não mencionar a relação deste modo de consumo com a prostituição, tanto de mulheres como de homens. Não pretendo condenar a atividade da prostituição, pretendo apenas chamar a atenção para os riscos em tratar de modos de consumo subversivos, em Cuba, e não problematizar a mulher como um “produto” consumível e a diferença disto com um serviço sexual remunerado, oferecido também como uma prática subversiva²⁸.

De acordo com Holbraad (2004) o ifá é um meio de escapar do paradoxo, pobreza e modo de consumo. Ele diz que por um lado ifá oferece uma arena reconhecível, um pouco daquilo que os *especuladores* buscam. Os gastos ostentosos dos *especuladores* estão de acordo com a opulência de ifá. O caráter imprevisível dos gastos dos especuladores se encaixa bem com os gastos imprevisíveis do oráculo. Por outro lado, ifá provoca uma transformação permanente na vida do iniciado. Ele é reconhecido como um rei. Ifá dá fundamento à vida.

Segundo o autor, é como se ifá transformasse aquilo que é um modo de vida paradoxal numa virtude. Entretanto, há uma tensão marcada pela diferença entre a vaidade auto assertiva e dignidade e submissão – que não é expressa de forma clara e aberta, mas que pode ser percebida nas insinuações dos babalawos que duvidam que os babalawos *especuladores* possuam reais intenções de servir a Orula.

A relação entre consumo, turismo e religiões afro-cubanas, sobretudo a santeria, salta aos olhos de qualquer estrangeiro que ande despreocupadamente pelas ruas ou de Havana ou de Santiago de Cuba. A santeria é um dos principais produtos turísticos do país. Jalane Schimidt (2016) desenvolve uma reflexão acerca destas relações através das políticas estatais, que de certa forma criam e incentivam aquilo que chama de turismo cultural, ou em diálogo com James e Jean Comarof de *etno-business*. Contudo, não se trata de um mercado turístico exclusivamente voltado aos estrangeiros, também é um mercado de

²⁸ Para mais a respeito da prostituição e seu caráter subversivo em relação aos discursos oficiais do Estado cubano ver Ana Alcázar Campos, 2010; Marit Lehmann, 2010.

consumo religioso direcionado aos cubanos, como aponta Holbraad (2004).

Schmidt tem interesse nas relações raciais que atravessam este mercado cultural (Schmidt, 2008, 2016). A autora relaciona de forma interessante os arquétipos dos orixás que são enfaticamente evocados pelos religiosos e uma imagem marcadamente racializada ligada às populações caribenhas, utilizando o exemplo dos produtos utilizados nos rituais (todos comprados a dólar). A autora analisa o rótulo de um famoso rum amplamente utilizado nos rituais afro-religiosos, onde se observa a imagem de um babalawo realizando uma consulta ao ifá. Em outro rótulo, de outro rum igualmente famoso e utilizado para rituais religiosos, chamado Mulata é possível ver a imagem de uma mulher com um vestido amarelo justo, segurando cinco girassóis (uma clara menção ao orixá feminino Oxum), no rótulo está escrito que “é o mais autêntico prazer, capaz de satisfazer os desejos mais exigentes”. A autora discute sobre estes estereótipos e demonstra como imagens de homens viris como os guerreiros Ogum, Oxóssi e Xangô ou de mulheres sensuais, como Oxum e Iemanjá, se prestam bem para vender um ideal de caribe negro e hiper-sexualizado.

Com o setor turístico crescente, torna-se ainda mais discrepante a diferença de oportunidades de empregos entre brancos e negros. Negros nunca são considerados como tendo “boa aparência” para trabalhar nos hotéis, por exemplo (Schmidt, 2008, 2016). Em suma, atualmente a negritude cubana serve como um capital simbólico identitário do país, principalmente em relação ao seu passado. No entanto, os negros cubanos trabalhadores não conseguem bons empregos e na sua maioria trabalham no mercado informal prestando serviços ao setor turístico.

A relação entre turismo e *regla de ocha*, ou santeria, também é trabalhada por Kaly Argyriardis (2005b, 2005c), que demonstra que a santería acaba sendo justamente um meio de acessar bens de consumo por pessoas que não conseguem se inserir no mercado de trabalho formal. A autora tem interesse nas redes transnacionais em que os religiosos se inserem. Muitos estrangeiros chegam a Cuba interessados nos rituais de iniciação, preponderantemente de ifá e *regla de ocha*, e é desta forma que os religiosos conseguem acessar o mercado turístico e conseqüentemente aumentar a capacidade de consumo. É claro que isso não ocorre sem as acusações de mercantilismo dos grupos religiosos rivais (Argyriardis, 2005c; Gobin, 2008).

Em Cuba a relação entre as pessoas que são iniciadas na santeria pela mesma pessoa é difusa. Argyriardis (2005b) explica que isto se dá

em função de que todas as pessoas iniciadas na santeria possuem um segundo padrinho ou uma segunda madrinha, o ou a *ojubonã*. De modo que cada pessoa iniciada na santeria está inserida em mais de uma rede de parentesco ritual resultando que as pessoas normalmente se inserem mais numa ou noutra rede²⁹.

O mercado turístico voltado ao que podemos chamar de complexo ocha-ifá não passa ao largo do Estado cubano, que contribui de forma significativa na sua criação e manutenção com um pesado investimento na folclorização destas práticas religiosas (Argyriardis, 2005a; Schimidt, 2016; Viddal, 2013). Contudo, chama a atenção este investimento do Estado cubano na valorização e “criação” de uma identidade nacional africanizada – aquilo que Argyriardis e Capone (2004) consideram um fenômeno paradoxal, que é a reivindicação de uma detenção das tradições yorubá por parte dos cubanos santeiros ao mesmo tempo em que se utilizam de categorias castristas e implicitamente cristãs para tal.

Nos trabalhos de Argyriardis e Capone (2004) e de Argyriardis (2005 a, 2005b e 2005c), há uma preocupação em compreender os mecanismos pelos quais religiosos se inserem em redes transnacionais de disputas de poder e como o mercado turístico, regulado pelo Estado, é fundamental à manutenção destas redes, argumentando que a santeria cubana deve ser compreendida como uma religião transnacional.

A forte influência que o mercado turístico exerce nas práticas e dinâmicas religiosas cubanas não se dá somente em torno da *regla de ocha*, como demonstra Grete Viddal (2013) no que toca o vodu. A

²⁹ Tanto na santeria como no culto de ifá o local preferencial para as iniciações são a casa do padrinho ou da madrinha (iniciadores) de quem irá se iniciar. Também chamada de *ilê-ocha*, no caso da santeria. Um *Ilê-ocha* é o mesmo que uma casa de santeria ou uma casa-templo. Porém, não são todas as santeiras e santeiros que possuem um *ilê-ocha* como tal, há uma diferença de reconhecimento. Para uma casa ser considerada um *ilê-ocha*, segundo me explicou uma santeira, é preciso ser reconhecida pela comunidade religiosa. Não se assemelha a um terreiro brasileiro, visto que o terreiro acaba sendo um local atrator dos filhos de santo em torno do iniciador ou iniciadora. Dos Anjos 2006 em sua pesquisa sobre os terreiros de linha cruzada na cidade de Porto Alegre/RS também descreve sobre esta forma de relacionamento dentro dos terreiros, uma conexão mais intensa entre filhas e filhos com as mães ou os pais, mas menos estável entre irmãs e irmãos de santo. Isto aponta para outra perspectiva sobre aquilo que a literatura tradicional aponta sobre as famílias de santo de candomblé, como o caso do estudo clássico sobre famílias de santo em Salvador/BA de Vivaldo da Costa Lima ([1977] 2003).

autora dedica sua tese à compreensão das formas como os descendentes de haitianos manejam suas relações com o Estado e a folclorização de suas práticas religiosas. Cuba recebe ondas de imigrantes vindos do Haiti desde a guerra de independência deste, e o principal destino é a região oriental do país (leste), cuja maior cidade é Santiago de Cuba. Apesar da já antiga presença de haitianos imigrantes e seus descendentes, que por muito tempo foram a principal mão de obra campesina na região, carregam o estigma de pobres, ignorantes, feiticeiros. Os haitianos, enfim, ocupam o lugar que os religiosos afro-cubanos ocuparam no século XIX para a elite burguesa branca.

Após a Revolução, as discussões sobre racismo foram desencorajadas no país, pois de acordo com o discurso oficial, a nação havia conseguido superar sua origem, o capitalismo. As manifestações artísticas e religiosas foram espécies de redutos de agregação da população negra³⁰. É neste contexto que a folclorização das práticas religiosas afro-cubanas emerge (Argyriardis, 2005b, Viddal, 2013, Schmidt, 2016). A tese de Viddal busca demonstrar como os cubanos-haitianos se relacionam com as políticas culturais implementadas pelo Estado. Há uma estratégia que passa por autoafirmação da identidade como haitianos que não exclui o pertencimento nacional e sua contribuição à *cubanía*.

Folkloric troupes are currently a key channel by which haitiano-cubanos articulate their hyphenated identity, valorize their heritage in the face of discrimination, and position themselves to access state and international resources. Because folkloric performance can simultaneously demonstrate inclusion and uniqueness, haitiano-cubano performers showcase the diversity of Cuba's unity, drawing attention to their difference while at the same time simultaneously signaling their inclusion (Viddal, 2013, p. 11).

Os dados oficiais a respeito das etnias em Cuba são bastante escassos. O site da ONEI (Oficina Nacional de Estadística e Información de Cuba), órgão responsável pelo censo, não apresenta dados sobre religiões nem sobre raça. Contudo, basta andar não mais

³⁰ Para mais e uma perspectiva crítica sobre representações racializada e estereótipos de pessoas negras em Cuba e o papel do Estado cubano ver Yasser S. González 2018.

que um par de horas pelas ruas de Santiago de Cuba, para perceber que a esmagadora maioria da população é negra. A região oriental do país é tida como a região mais negra e mais caribenha, os santiagueros costumam dizer que Santiago é a capital caribenha do país.

A ausência de dados estatísticos a respeito da cor e das práticas religiosas parece indicar uma falta de interesse por parte do Estado na divulgação e produção destes dados. Como já demonstrado antes, as discussões em torno das relações raciais foram deixadas de lado, o que contribuiu à manutenção de um acesso a bens de consumo de maneira desigual entre brancos e negros (Holbraad, 2004; Schimidt, 2008, 2016; Viddal, 2013). Entretanto, afirmar a inexistência de uma produção oficial de dados acerca das diferenças raciais não significa dizer que a população não elabore estas diferenças de alguma forma.

Kristina Wirtz (2014) se dedica a compreender a história feita nos processos culturais dinâmicos que situam subjetividades no espaço-tempo, partindo da ideia de cronotopo, de Bakhtin. Porém, segundo Wirtz (2014), aquele deu mais atenção à categoria tempo por julgar que era mais preponderante na formação das subjetividades. A autora acredita que a categoria espaço é tão importante quanto à categoria tempo. Então, ao invés de assumir uma noção de espaço universal e neutra, ela busca examinar a produção cultural de “localities-histories-persons” que são entrelaçadas.

Para desenvolver sua proposta, Wirtz (2014) lança mão da semiótica e analisa uma série de discursos, ou atos performativos, de diferentes gêneros, desde performances folclóricas, obras de arte, até decoração de restaurante. O trabalho de Wirtz demonstra como noções de raça e identidade nacional são formadas e mantidas numa dimensão que passa por, mas não se resume, políticas estatais. A autora busca demonstrar como categorias históricas, especialmente as ideias de negritude, necessitam uma constante afirmação, nos mais variados âmbitos.

[...] I am particularly interested in the performative effects of folklore performances in mobilizing figurations of blackness that do indeed have wide impact, or so I argue, on how blackness matters in the Cuban historical imagination and as a contemporary subject position. (Wirtz, 2014, p. 6).

É possível notar que uma parcela considerável dos estudos sobre religiões afro-cubanas se dedica a compreender o papel do Estado, principalmente o incentivo e investimento no folclore afro-cubano, nas práticas religiosas.

As religiões afro-cubanas como produto turístico é muito evidente, sobretudo para estrangeiros que são bombardeados de ofertas destes produtos logo que chegam ao país. Um esforço para tentar compreender estas práticas religiosas com base nas suas lógicas de pensamentos e concepções de mundo – tal como fazem Dianteill, 2007; Espírito Santo, 2009, 2010; Figarola, 1992; Holbraad, 2004; Ochoa, 2010; Schimidt, 2006 – é fundamental. Contudo, não é possível compreender as práticas religiosas sem entender diversas dimensões que as atravessam. No caso cubano, compreender a maneira como o Estado exerce sua influência nas práticas religiosas é um ponto de partida básico, como demonstram Argyriardis, 2005a, 2005b, 2005c; Argyriardis e Capone, 2004; Schimidt, 2008, 2016; Viddal, 2013.

O objetivo da tese não é escolher por uma ou outra abordagem, até porque não se pretende eleger uma ou outra religião afro-cubana para ser esmiuçada. Meu interesse é demonstrar como as práticas afro-religiosas cubanas se constituem de maneira complementar. Para isso, é importante tanto entender as dimensões conceituais específicas como a noção de pessoa espiritista proposta por Espírito Santo, bem como os aspectos contingentes do cotidiano dos religiosos.

Penso que não é possível compreender as práticas religiosas afro-cubanas em Santiago de Cuba sem voltar o olhar minimamente às performances folclóricas, ao mercado turístico, aos discursos oficiais sobre a região caribenha do país, ao acesso a bens de consumo e às relações raciais; tanto quanto é necessário ter em conta a noção de pessoa, relações de gênero e hierarquias religiosas, os diferentes processos iniciáticos, as etiquetas de comportamentos rituais e os sentidos dos materiais rituais – para citarmos alguns exemplos.

Para compreender um leque tão variado de dimensões que atravessam as práticas religiosas, apoiar-me-ei nos dados de minha pesquisa e, em boa medida, na literatura diversificada, onde cada autor contribui com um ou mais aspectos deste campo religioso. A seguir

começo por uma contextualização histórica da consolidação do atual Estado cubano, a fim de situar o e a leitora a respeito dos discursos oficiais trabalhados ao longo da tese.

Capítulo 2 – Santiago de Cuba: “la capital moral de la Revolución”

Cuba é dividida de forma extraoficial em três regiões, ocidente, centro e oriente, sendo Santiago de Cuba a segunda maior cidade do país e a principal capital oriental. Santiago de Cuba, primeira capital da colônia espanhola entre 1522 e 1529, está localizada aos pés da Sierra Maestra. Situada a 759 km da atual capital do país, Havana, e a 402 km em linha reta de Porto Príncipe, capital do Haiti³¹, é considerada, pelos cubanos de modo geral como a cidade mais caribenha de Cuba.

Imagem 1 – Mapa de Cuba



Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u98609.shtml>

A região oriental recebe ondas de imigrantes de outros países do Caribe, principalmente vindos do Haiti, desde o século XIX, quando

³¹ Fonte: <http://dateandtime.info/pt/index.php>

ocorreu a Revolução Haitiana, mas também, sobretudo nas três primeiras décadas do século XX, vindos em busca de melhores condições de vida na República de Cuba, na época pós-independência. Os imigrantes tornaram-se mão de obra barata na produção açucareira (Donghi, 2005; Hodelín; Figueroa, 2015; Viddal, 2013). A influência cultural haitiana na região oriental de Cuba é ampla, contribuindo com particularidades relevantes, inclusive no aspecto religioso, apesar de nem sempre reconhecida (Viddal, 2013).

Compreender minimamente a história de Cuba exige compreender minimamente a história de seu vizinho e rival Estados Unidos. Quando este último alcançou a independência, em 1776, contando com a ajuda da França e Espanha, seu território era menor do que atualmente e não incluía o atual estado da Florida, que era território da Espanha. A aliança dos Estados Unidos com a Espanha abriu a possibilidade de relações entre Cuba, colônia espanhola, e o país recém-independente.

Porém, esta mesma aliança enfraqueceu com a sede expansionista estadunidense, impulsionada pelas ondas de imigração e desejo de ampliação da produção de algodão, tabaco e açúcar. Em 1810, “[...] o presidente James Madison ordenou que o governo da Lousiana estendesse seu território, pacificamente, sobre a parte ocidental da península da Flórida” (Moniz Bandeira, 2009, p. 45). Em 1819, depois que tropas norte-americanas invadiram o território da Flórida com a desculpa de combater os índios, o mesmo foi cedido aos EUA pela Espanha mediante um tratado, fazendo com que o governo espanhol se instalasse em Havana.

O desejo de expansão territorial dos Estados Unidos é característico de sua política. A anexação de Cuba ao seu território era um projeto do governo norte-americano, por considerá-la como sua “fronteira natural”, fundamental à segurança do Golfo do México. A intenção de anexação, no século XIX contava com o apoio de fazendeiros escravocratas cubanos, que já em 1810 iniciaram “[...] negociações secretas com o cônsul norte-americano em Havana” (Moniz Bandeira, 2009, p. 46). O objetivo era a manutenção do modo de produção baseado no regime escravagista, que julgavam estar ameaçado pelas pressões que a Grã-Bretanha vinha fazendo sobre a Espanha. Apesar das negociações não terem avançado, os fazendeiros cubanos enviaram, em 1821, um agente a

Washington para seguir com as negociações e entendimentos (Moniz Bandeira, 2009).

Os Estados Unidos procuraram não entrar num conflito armado com a Espanha. Foi somente em 1823, quando a Rússia reivindicou parte do sul do Alasca, ameaçando a independência dos povos há pouco independentes da Espanha, que os Estados Unidos tomaram uma posição firme contra qualquer tipo de reconquista de território no continente americano. Foi impulsionado pelo desejo de expansão e domínio do continente americano que o presidente James Monroe formulou a Doutrina Monroe (“a América para os americanos”), anunciada ao Congresso estadunidense em 2 de dezembro de 1823³².

Em 1833, sob o pretexto de converter os índios, missionários metodistas começaram a adentrar na região noroeste da América do Norte, que ainda pertencia a Grã-Bretanha. Num cenário de domínio mercantil da Grã-Bretanha, após a praticamente total falência do império colonial espanhol na América Latina, os Estados Unidos iniciaram suas investidas mais ousadas, no sentido de estabelecer um monopólio sobre o continente, numa guerra contra o México que resultou na anexação do Novo México ao final de 1844. De acordo com Donghi (2005) isto representou o triunfo do sul escravista estadunidense, a anexação de Cuba se reforçando enquanto um projeto. Em 1845, o Texas já havia se tornado um estado independente do México e passou a fazer parte dos Estados Unidos, como também aconteceu com Oregon em 1846.

O projeto de anexação de Cuba se tornou uma questão de política interna dos Estados Unidos. Apesar de diferenças no que toca às estratégias, os presidentes subsequentes dos Estados Unidos seguiram a lógica expansionista, almejando expandir seu domínio por todo o continente americano.

³² Representava, sem dúvida, séria advertência não só à Santa Aliança, mas também à própria Grã-Bretanha, embora seu efeito imediato, quanto à defesa dos novos estados americanos, fosse puramente moral, dado que os interesses econômicos e a capacidade política e militar dos Estados Unidos não ultrapassava a região do Caribe. De qualquer forma, a doutrina Monroe ajudou a Grã-Bretanha a frustrar os planos de recolonização da América e permitiu que os Estados Unidos continuassem a dilatar suas fronteiras [...]. (Ibidem, p. 47).

Porém, o apoio da elite cubana com o qual os Estados Unidos contavam em anos anteriores, mais precisamente nas décadas de 1810 e 1820, havia diminuído. A elite econômica de Cuba percebera que uma guerra pela independência cubana só seria vitoriosa com o apoio militar dos Estados Unidos, o que, contudo, não era garantia da manutenção do regime escravocrata, como desejavam os fazendeiros cubanos. Primeiro porque a manutenção do regime escravagista não era consenso interno norte-americano; além disso, a Espanha poderia declarar o fim da escravidão e contar com os escravos libertos na guerra contra os revoltosos. Em 1848 a população de escravos em Cuba era de 619.333 pessoas, enquanto a de brancos livres era de 418.291 pessoas (Moniz Bandeira, 2009, p. 49).

Durante as décadas de 1840 e 1850, o governo dos Estados Unidos pretendia levar a cabo seus objetivos expansionistas, mas evitaram o conflito direto. Importante marcar que esse caráter expansionista da política estadunidense não se voltou somente em direção aos países do caribe, mas para todo o continente americano, a exemplo do norte-americano Joshua Dodge, que em 1848 propôs a emigração de 20.000 pessoas para se assentarem em Belém do Pará (Moniz Bandeira, 2009, p. 53).

Enquanto as outras colônias espanholas no continente americano já haviam conquistado a independência, Cuba e Costa Rica permaneciam como último reduto do império espanhol. Cuba teve seu processo de independência iniciado por uma elite *criolla*³³, marcado pela declaração de independência de Carlos Manuel de Céspedes em 1868. Proprietário de terras que libertou seus escravos convocando-os a lutar pela

³³ Termo *criollo*, de acordó com o Dicionário da Real Academia Espanhola, significa:

1. adj. Dicho de una persona: Hija o descendiente de europeos, nacida en los antiguos territorios españoles de América o en algunas colonias europeas de dicho continente. U. t. c. s.
2. adj. Dicho de una persona: De raza negra, nacida en los antiguos territorios españoles de América, por oposición a la que había sido llevada allí de África como esclava. U. t. c. s.
3. adj. Dicho de una persona: Nacida en un país hispanoamericano. U. para resaltar que esa persona posee las cualidades estimadas como características de su origen. U. t. c. s.
4. adj. Autóctono o propio de un país hispanoamericano, o del conjunto de ellos.” Dicionário da Real Academia Espanhola.

independência, Céspedes chegou a governar o país como presidente da República de Cuba em Armas, sendo deposto em 1873 e assassinado pelo governo espanhol em 1874. A Guerra dos Dez Anos (1868-1878) ficou conhecida como o primeiro conflito armado que viria a resultar, duas décadas depois, na independência do país. A guerra terminou com a Espanha suprimindo os revoltosos.

Após, sucederam mais dois conflitos armados: a Guerra Pequena ou Guerra Chiquita (1879-1880) e, finalmente, o conflito armado que culminou na independência cubana. A Guerra de Independência Cubana (1895-1898) teve como ícone José Martí, consagrado como o verdadeiro herói da independência. José Martí foi preso e exilado ainda durante sua adolescência em decorrência da publicação de textos de sua autoria. Durante o exílio viveu e estudou na Espanha, onde sua carreira como intelectual se consolidou.

Outra figura fundamental à compreensão da independência cubana é Antonio Maceo, que lutou na Guerra dos Dez Anos e por não concordar com o Pacto del Zanjón³⁴ acabou saindo do país. Do exílio, Maceo e Martí planejaram a invasão da região oriental de Cuba, para posteriormente investirem na conquista da região ocidental sob domínio espanhol. Maceo, sempre descrito como um mulato, é considerado como um dos principais líderes da iniciativa armada contra a Espanha, que contou com a adesão significativa da população negra do país, sobretudo da região oriental³⁵.

Ambos os líderes independentistas não tinham intenções anexionistas, pretendendo uma alternativa realmente independente. Buscavam uma independência de fato para que Cuba não ficasse sob o jugo de nenhum dos países. Antonio Maceo chegou a escrever que se Cuba fosse anexada aos Estados Unidos “[...] este seria o ‘único caso’ em que ele provavelmente, estaria do lado dos espanhóis.” (Maceo apud Moniz Bandeira, 2009 p. 61). Esta também era a postura de José Martí, que defendia a total independência de todos os países latino-americanos, *nuestra América*. José Martí viveu durante 15 anos em Nova York e dizia

³⁴ Pacto de Zanjón foi um acordo visando dar fim à Guerra dos Dez Anos, assinado entre representantes da República em Armas e espanhóis.

³⁵ No final de 1895, dos 20.500 insurgentes, 16.000 eram homens na sua maioria negros provenientes da região oriental do país; 2.000 provinham de Camaguey, a maioria brancos; e, finalmente, 2.500 provenientes da Província de Santa Clara, na sua maioria africanos (Helg, 1998, p. 48).

que era por conhecer bem as intenções e práticas dos Estados Unidos que o temia.

Foi pelo medo de que a independência se transformasse em uma revolta racial como houvera no Haiti que a elite *criolla*, branca evidentemente, não hesitou em se alinhar aos Estados Unidos para garantir a continuidade de seus privilégios, considerando que “[...] la representación de cubanos de color en la lucha contra España era desproporcionalmente alta en comparación con su representación demográfica” (Helg, 1998 p. 50).

De fato, o sucesso da guerra pela independência não aconteceu sem a intervenção dos Estados Unidos. Quando em 1898 houve uma misteriosa explosão de um navio norte-americano, *Maine*, que estava ancorado no porto de Havana, os Estados Unidos decidiram encarar o confronto bélico com a Espanha. Deu-se início a Guerra Hispano-Americana que foi resolvida em dez semanas. É interessante perceber que o então presidente dos Estados Unidos, McKinley, enviou o pedido de autorização ao congresso para intervir militarmente em Cuba no dia 11 de abril de 1898, dois dias depois que Madrid havia concedido quase todas as exigências dos insurretos (Moniz Bandeira, 2009, p. 63), o que não evitou o conflito norte-americano com a Espanha. Em 1898, juntamente com a declaração de guerra o congresso norte americano aprovou a Teller Amendment, de autoria de Enry Teller, que objetivava garantir à opinião pública estadunidense que o país não tinha intenção de anexar Cuba (Leal Farias, 2008, p. 106).

Apesar de garantir a soberania nacional cubana, o presidente McKinley tratou de se apossar de todas as colônias espanholas que ainda restavam na América Latina. Assim, no final da Guerra Hispano-Americana foi firmado o Tratado de Paris, em 10 de dezembro de 1898. O tratado previa, além do reconhecimento por parte da Espanha à soberania de Cuba, a cessão – na condição de colônia – de Porto Rico, Guam e o arquipélago das Filipinas no Oceano Pacífico, da Espanha para os Estados Unidos. Com isso não restaram dúvidas a respeito das intenções imperialistas dos Estados Unidos.

Tomás Estrada Palma foi o primeiro presidente de Cuba eleito após a independência, governando de 1902 a 1906. Foi quem substituiu José Martí (após sua morte) como delegado do Partido Revolucionário Cubano. Além disso, havia sido presidente da República em Armas

quando participou da Guerra dos Dez Anos e uma dentre as pessoas que não aceitaram o Pacto de Zanjón. Porém, em 1887, como representante plenipotenciário do Conselho de Governo da República de Cuba em Armas havia firmado um empréstimo em Wall Stret

[...] no valor de US\$ 3 milhões, dos quais foram vendidos cerca de US\$ 2,2 milhões, a juros de 6%, a serem resgatados após a independência e a evacuação das tropas espanholas, uma vez reconhecida a soberania de Cuba pelos Estados Unidos, sem pagamento de indenização à Espanha.(Moniz Bandeira, 2009 p. 61).

Os Estados Unidos constituíram o protetorado sobre Cuba forçando Tomás Estrada Palma, eleito em 1902 (após a retirada militar norte-americana da ilha) a incorporar à constituição cubana a conhecida Emenda Platt. O documento aprovado no Congresso Norte-Americano em 1901 impedia Cuba de firmar acordos com outros países que pudesse significar riscos à sua independência, “contrair dívidas públicas cujos juros e amortizações não pudessem ser pagos com a própria receita” (Moniz Bandeira, 2009, p. 64), assim como garantia o direito dos Estados Unidos de intervir em questões internas e comprar partes do território cubano para estabelecer bases militares ou depósitos de carvão (Leal Farias, 2008, p. 107; Moniz Bandeira, 2009, p. 64).

O governo de Tomás Estrada Palma entrou em crise após sua obediência ao imperialismo norte-americano e acabou pedindo auxílio à potência do norte, que em 1906 interviu militarmente em Cuba, se retirando novamente três anos depois, quando Theodore Roosevelt deixou a presidência norte-americana. Em 1913, Thomas W. Wilson foi eleito à presidência dos Estados Unidos pelo Partido Democrata e prometeu mudar a política imperialista em relação aos países da América Latina. Chegou a pagar uma indenização à Colômbia pelo apoio à separação da Província do Panamá. Mas às vésperas da I Guerra Mundial, o temor de que a Alemanha tentasse algum tipo de intervenção em território americano levou o presidente Thomas Wilson a rever suas intenções não imperialistas³⁶. Mais uma vez ocuparam militarmente Cuba, de 1917 até 1922.

³⁶ Em 1914 fuzileiros navais estadunidenses invadiram e ocuparam a cidade de Vera Cruz, no México (que enfrentava a Revolução Camponesa) com a desculpa de capturar um navio alemão com um carregamento de armas. No

Com o pretexto de que a Alemanha estava incitando o México a recuperar os territórios do Texas, Novo México e Arizona, os Estados Unidos entraram na I Guerra Mundial. “Aos Estados Unidos, que emergiam como potência mundial, interessava assegurar a derrota da Alemanha e assim impedir que ela, com a poderosa arma dos submarinos, conquistasse a supremacia no Oceano Atlântico” (Moniz Bandeira, 2009, p. 77). A intenção norte-americana era garantir total liberdade de navegação e abertura de mercados que até então eram fechados ao seu comércio, pois estavam sob os domínios dos impérios da Áustria-Hungria, Rússia e Turquia.

Em 1933, o Partido Nazista assumiu o poder e Hitler aproveitou para impulsionar avanços comerciais e influenciar política e ideologicamente os países da região, muitos dos quais estavam ressentidos com as atuações de companhias estrangeiras. Ideias nacionalistas e estatizantes ganhavam força na Europa. O déficit econômico e a situação precária dos trabalhadores, tanto do campo como da cidade, contrastavam com a situação das oligarquias nacionais e das empresas estrangeiras, que possuíam vastas porções de terras. De acordo com Bandeira Moniz (2009), tal situação facilitava a emergência de pensamentos que se opunham ao *status quo*, como ideias fascistas, nacionalistas ou comunistas.

Com a vitória bolchevista na Rússia e o crescimento da extrema-direita na Europa, a Rússia se voltou aos países da “[...] Ásia, África e América Latina, inflamando os ressentimentos nacionais contra a dominação econômica quer da Grã-Bretanha e da França, quer dos Estados Unidos” (Bandeira Moniz, 2009, p. 79). Embora os discursos nacionalistas de extrema direita ganhassem força na Europa, ao chegarem à América Latina eles não tiveram uma separação tão clara (Ianni, 1988).

De acordo com Tulio Halperin Donghi ([1969] 2005), no início do século XX a política internacional estadunidense – que por um lado apoiava ficticiamente a igualdade e liberdade dos países latino-americanos

mesmo ano, o país firmou um tratado com a Nicarágua, que cedia perpetuamente a posse de uma porção de seu território para que os Estados Unidos construísse um canal interoceânico, lhes arrendava duas ilhas e uma área para a construção de uma base naval, mediante o pagamento de US\$ 3 milhões. Além disso, invadiu o Haiti em 1915 e a República Dominicana em 1916, quando compraram da Dinamarca as Ilhas Virgens por US\$ 25 milhões (Moniz Bandeira, 2009 p. 76).

e por outro implementava uma política intervencionista e autoritária na medida em que seus interesses políticos e econômicos fossem ameaçados – somada a crise da Europa “como centro de poder y modelo de civilización” (Donghi, 2005, p. 298) contribuem para o surgimento de uma insatisfação de setores populares e rurais na América Latina, diante da situação de dominação tanto em relação ao imperialismo norte-americano quanto das elites oligárquicas locais, muitas vezes aliadas a setores conservadores da ordem colonial. Neste contexto, o comunismo e em seguida o fascismo surgem como alternativas à situação política econômica vivida na América Latina.

Na mesma direção de Ianni (1998), a análise de Donghi ([1969] 2005) demonstra como a questão do nacionalismo (da formação dos Estados-nações e a transformação de populações em povo³⁷) e da política intervencionista norte-americana são fatores fundamentais na compreensão do surgimento das esquerdas latino-americanas. A crise econômica de 1929 e a profunda crise nos Estados Unidos arrastaram os outros países do continente americano: golpes de Estado, revoluções e contrarrevoluções surgiram em diversos países da América Latina e Caribe – em 1930 na Argentina, no Brasil, no Peru e na República Dominicana; em 1931 no Panamá; em 1932 no Chile e em El Salvador; em 1933 no Uruguai e em Cuba.

Em Cuba, Gerardo Machado, eleito em 1925, havia conseguido uma “prorrogação” de seu mandato que estendeu seu prazo de 1929 para 1931, não sem enfrentar resistência da opinião pública, que assim como tantos outros países enfrentava uma grave crise econômica. Em 1930 já havia ocorrido uma greve geral em Cuba, liderada pela Confederación Nacional Obrera de Cuba (CNOC), que era vinculada à Internacional Sindical Vermelha. Gerardo Machado respondeu com uma intensificação da repressão, “fuzilando estudantes e outros adversários”, gastando ainda mais com milícias mercenárias (Moniz Bandeira, 2009, p. 89).

³⁷ Julgo importante lembrar aqui a discussão apresentada no capítulo 1 sobre o interesse de Fernando Ortiz na identidade da nação cubana, sobre aquilo que forma a *cubanía*. Para uma perspectiva comparada entre o papel dos intelectuais Gilberto Freyre, no Brasil, e Fernando Ortiz, em Cuba, na formação da identidade nacional num determinado contexto político, ver Simões, 2017. Ainda sobre o caso brasileiro e a transformação do samba em símbolo nacional e o papel de uma elite intelectual, ver Vianna, 1995.

Em 1933 os Estados Unidos enviaram um embaixador, Benjamin Sumner Welles, para mediar o impasse político vivido em Cuba. Alcançou algum êxito, mas “uma greve geral dos transportes, a princípio parcial, generalizou-se e estendeu-se por todo o país, a ponto de assumir caráter revolucionário” (Moniz Bandeira, 2009, p. 89). O Partido Comunista que a organizara juntamente com CNOC, ordenou, sem sucesso, o seu fim, por medo de uma intervenção militar estadunidense, respaldada pela Emenda Platt. Enquanto Machado tratava de reprimir a população de forma altamente violenta, o exército, a marinha e o Corpo de Aviação, liderados por Fulgêncio Batista, rebelaram-se e obrigaram Machado a renunciar.

Com o auxílio de Welles, após a derrubada de Machado em 1933, Carlos Manuel de Céspedes y Quesada assumiu a presidência provisoriamente. Mas como o sentimento anti-Estados Unidos era crescente, não somente em Cuba, o governo de Céspedes y Quesada não resistiu aos movimentos, principalmente estudantis e de classe média, que pressionavam por estatizações e nacionalizações de refinarias de açúcar norte-americanas. Escalões inferiores do exército, liderados por Fulgêncio Batista, se rebelaram.

Batista tratou de chamar dirigentes dos movimentos estudantis e formaram uma Junta de Governo ou Comissão Executiva, composta por cinco membros, a Pentarquia, para quem no mesmo dia Céspedes y Quesada entregou a presidência de Cuba. Isto assustou o presidente norte americano Franklin Roosevelt, eleito pela segunda vez, que enviou vários navios de guerra para Cuba, com o pretexto de servir de abrigo a cidadãos norte-americanos e outros estrangeiros que por ventura viessem a correr perigo. Roosevelt chamou os embaixadores do México e do grupo chamado de ABC (Argentina, Brasil e Chile) lhes informando que não pretendiam uma intervenção militar, apesar de lhes ser assegurado pela Emenda Platt.

A situação política se tornou tensa quando a Pentarquia nomeou Ramón Grau San Martín para presidente provisório e dissolveu-se após um de seus integrantes ter nomeado, sem a autorização dos demais, Fulgêncio Batista ao mais alto posto na hierarquia do Exército cubano, coronel, que significava o chefe de Estado-Maior. Isto causou uma série de levantes e a revolta de membros dos escalões mais altos do Exército. Neste momento, a intervenção estadunidense, que já contava com vários navios ancorados em portos cubanos, foi impedida devido a não

receptividade dos países da América Latina, o que colocava os Estados Unidos numa posição delicada frente a sua tentativa de rever a política imperialista no continente.

O presidente San Martín não foi reconhecido pelo governo dos Estados Unidos, que encorajava assim as revoltas dos oficiais superiores do exército cubano. Além disso, Guiteres, secretário de Governo cubano, tomava medidas que iam de encontro aos interesses do governo de Roosevelt, limitando jornadas de trabalho, confiscando duas centrais de açúcar em função de questões trabalhistas e ordenando a ocupação da companhia de energia Cuban Electric Company. Enquanto isso, Batista tratava de impedir a “efetivação do programa do Directorio Estudiantil Universitario”, que segundo ele era radical-comunista, reprimindo violentamente em todo o país qualquer manifestação de cunho comunista e acabando com a revolta dos altos escalões do exército. Sabendo que os Estados Unidos não reconheceriam o governo de San Martín, Batista o forçou a renunciar colocando na presidência de Cuba o coronel Carlos Mendieta, que foi reconhecido por Roosevelt em menos de uma semana e com quem este tratou de negociar um novo “Tratado de Reciprocidade”, quando finalmente “acordaram a ab-rogação da Platt Amendment” (Moniz Bandeira, 2009, p. 93).

A maior oposição a Batista era Guiteres, que foi assassinado pelas forças repressoras daquele durante uma greve geral, em 1935. De acordo com o diplomata brasileiro Edgar Fraga de Castro, a influência dos Estados Unidos garantiu a queda do presidente Machado, a escolha de Céspedes e a queda do governo de San Martín. “Fraga de Castro aduziu, o ‘verdadeiro poder’ em Cuba pertencia ao coronel Batista, que dispunha de 16.000 soldados, ‘o Exército maior mais bem pago de toda a história deste país’” (Fraga de Castro apud Moniz Bandeira, 2009, p. 94). Em 1936 foi eleito Miguel Mariano Gomez, que não chegou a completar um ano na presidência por contrariar o Exército, que colocou em seu lugar Frederico Laredo Brú.

No México em 1938, Lázaro Cárdenas fez o mesmo, estatizando as companhias de petróleo norte-americanas e britânicas que ali atuavam. A Grã-Bretanha e os Estados Unidos romperam relações com o México, o que fez com que a Alemanha se tornasse seu principal parceiro, além da Itália e do Japão. No mesmo ano, Batista, que apesar de não ocupar a presidência detinha o poder político de fato, permitiu que o Partido Comunista se legalizasse. Batista pretendia se candidatar a presidência de

Cuba e para isso precisava do apoio dos comunistas. Em 1940, Batista se elegeu pela Coligação Socialista Democrática, com o apoio da União Revolucionária Comunista, o novo nome pelo qual o Partido Comunista ressurgiu, derrotando Ramón Grau San Martín que concorreu pelo Partido Revolucionário Cubano, formado pelos membros do extinto Directorio Estudiantil Universitario, e com o Partido Bolchevique Leninista e do Grupo Joven Cuba.

A oposição à política de Roosevelt crescia em Cuba e Batista, prevendo que seriam levados pelos Estados Unidos à Guerra, aproveitou para tirar o máximo de vantagem da situação, conseguindo um empréstimo de US\$ 50 milhões. Mas, quando a Alemanha invadiu a União Soviética, em 1941, a postura do presidente norte-americano mudou. Os Estados Unidos exigiram que Cuba fechasse todos os consulados da Alemanha e Itália, responsáveis pela propaganda de cunho nacionalista, porém, não conseguiram evitar que uma visão nacionalista se difundisse conjuntamente com os ideais de hispanidade fomentadas pela Falange Espanhola Tradicionalista³⁸.

Após o bombardeio da base norte-americana Pearl Harbor, em 1941, os Estados Unidos entraram na Guerra levando consigo Cuba, El Salvador, Guatemala, Honduras, Costa Rica, Panamá, República Dominicana e Haiti. Enquanto na América do Sul os países tratavam de resistir, da forma como podiam, às pressões estadunidenses de tomar parte no conflito, discursos nacionalistas ganhavam forças. No final da Segunda Guerra os Estados Unidos seguiam dispostos a manter sua hegemonia na América Latina.

Em Cuba, o Partido Comunista perdeu apoio popular por participar do governo de Batista (1940-1944) e em 1944 Grau San Martín foi eleito pelo Partido Revolucionário Cubano. Grau buscava condições mais justas na sua relação comercial com os Estados Unidos, mas estes não cederam. O diretor do Office American Republic Affairs no Departamento de Estado, Ellis O. Briggs alertou em 1947 para o perigo do comunismo na ilha. Segundo Briggs o perigo não advinha dos partidos e organizações comunistas que atuavam em Cuba, mas “[...] seria a própria política norte-americana, se recusasse a Cuba um tratamento justo e favorável às suas exportações de açúcar, que

³⁸ A Falange Espanhola Tradicionalista era o partido único na Espanha que estava sobre o regime do General Franco, na época.

promoveria ali o advento do comunismo, ao incrementar no povo daquele país os ressentimentos contra os Estados Unidos” (Moniz Bandeira, 2009, p. 127).

Em 1952, em Cuba, Batista deu um golpe militar e derrubou o presidente eleito Carlos Prío Socarrás, sucessor de San Martín. Após a Segunda Guerra, os países da América Latina enfrentaram graves crises econômicas e a insatisfação da população cada vez mais pobre foi aumentando. Enquanto Batista instaurava uma ditadura em Cuba, os Estados Unidos enfrentavam fortes reações à sua política imperialista na Bolívia e na Guatemala. O clima de insatisfação da população e a demanda por reformas trabalhistas e agrárias, geradas pela situação de pobreza que dominava os países do Caribe e da América Latina sob a égide dos Estados Unidos, acabou sendo o pretexto para espalhar o medo do comunismo no continente. Deste modo, foram aos poucos tratando de garantir ditaduras militares que estivessem de acordo com seus interesses econômicos. Porém, na medida em que os Estados Unidos intervinha nos países latino-americanos e caribenhos, a rejeição contra a política imperialista aumentava.

Em Cuba a primeira empreitada do movimento revolucionário, que viria se tornar vitorioso alguns anos depois, ocorreu em 1953, no episódio conhecido como o Assalto ao Quartel Moncada, situado em Santiago de Cuba. O assalto liderado por Fidel Castro, membro do Partido Ortodoxo, a um dos principais arsenais de armas do exército cubano não gerou o resultado esperado. Muitos revolucionários foram mortos. Fidel Castro e seu irmão Raúl Castro foram presos e condenados a 15 anos de prisão, dos quais cumpriram apenas dois e foram exilados no México.

Em 1956, no México, Fidel Castro e Raúl Castro se juntaram com Camilo Cienfuegos e Che Guevara e organizaram outro ataque. Em dezembro daquele ano, Fidel Castro, acompanhado por 81 homens, desembarcou do Granma³⁹ em Santiago de Cuba. Porém, com a chegada do barco com dois dias de atraso em relação ao planejado, o ataque foi interceptado pelas forças de Batista, restando aos sobreviventes se esconderem na Sierra Maestra.

³⁹ Granma era uma embarcação com capacidade para doze pessoas. Atualmente Granma é o nome do órgão de comunicação oficial do Comitê Central do Partido Revolucionário de Cuba.

Sublinho o fato de que a Sierra Maestra, situada na região oriental do país, se constituiu, tanto no processo de independência como no revolucionário, como uma área estratégica. Acredito que não somente em função da geografia do lugar, mas também em função da adesão da população às lutas reivindicatórias por melhores condições de vida. Ressalto também a presença considerável de haitianos e seus descendentes que ocupavam a região cujos antepassados já haviam experimentado a Revolução Haitiana (Hodelín; Figueroa, 2015). Além disto, cabe marcar que a rivalidade entre as regiões oriental e ocidental foi utilizada durante as guerras pela independência como estratégia para desestabilizar os insurretos liderados por Antonio Maceo, fragmentando-os e resultando no insucesso da tomada da região ocidental, garantindo que com o apoio norte-americano a elite *criolla* permanecesse no poder (Helg, 1998).

Foi durante o período que permaneceram na Sierra Maestra, com táticas bem sucedidas de guerrilha, que aos poucos conquistaram o apoio da população e o controle das províncias orientais. “No início de 1958, as forças contrárias a Batista, já controlavam um terço da ilha, mesmo contando com menos armas e recursos materiais” (Farias, 2008, p. 108). Em primeiro de janeiro de 1959, Fulgêncio Batista fugiu para República Dominicana.

Com a vitória dos revolucionários, os Estados Unidos apostaram que com as restrições comerciais impostas ao novo governo através do embargo econômico, a população ficaria profundamente insatisfeita e acabariam forçando os revolucionários a recuar. Somado a isto, duvidaram que a União Soviética patrocinaria Cuba devido ao montante de capital que isso significava e o passo em direção ao conflito bélico que isso indicaria. Porém, os norte-americanos fizeram uma avaliação equivocada e a União Soviética tornou-se o principal sustentáculo da economia cubana.

A Revolução Cubana, assim como várias outras pela América Latina, possuiu primeiramente um caráter nacionalista que almejava a soberania e independência econômica. A aproximação de Cuba com a União Soviética e o socialismo é antes uma consequência das políticas econômicas dos Estados Unidos implementadas visando a supressão da Revolução (Wasserman; Ribeiro, 2008; Mendes, 2009)

Optei por trazer aqui uma perspectiva histórica que privilegia as relações exteriores de Cuba em função das discussões que virão ao longo da tese, sobretudo a centralidade da relação entre religiosos e estrangeiros, que será explorada. A literatura eleita para o debate auxilia numa reflexão acerca das políticas econômicas internacionais, em maior medida, mas também sublinham a importância de questões internas como, por exemplo, as disputas regionais.

O objetivo desta sessão inicial foi principalmente iluminar: a) a centralidade da região oriental nos processos que visaram uma libertação da relação de subordinação de Cuba a outras potências; b) a relação de tensão entre Estados Unidos e Cuba como uma questão histórica anterior à Revolução Cubana; c) as relações de dependência econômica que Cuba estabeleceu primeiro com os Estados Unidos e depois com a União Soviética. Quase três décadas mais tarde, com o fim da Guerra Fria e a derrocada da União Soviética, Cuba se viu obrigada a enfrentar uma crise econômica sem precedentes. Tendo ficado claro o processo de independência, da Revolução Cubana e a centralidade da região de Santiago de Cuba, passo na sessão seguinte à forma como esta história é contada e vivenciada cotidianamente na cidade.

2.1 Santiago de Cuba

No dia 9 de agosto de 2016, na contracapa do Granma se lia “El eterno santiaguero nacido en Birán”. O artigo era um entre os muitos textos publicados nos periódicos do país em homenagem ao aniversário de 90 anos de Fidel Castro, 13 de agosto. Desde abril, quando cheguei a Cuba, era possível observar menções ao aniversário de Fidel, que se intensificaram na medida em que a data se aproximava. O texto mencionado, de autoria de Eduardo Palomares Calderón, começa assim:

Santiago de Cuba – quiso la historia que desde la llegada por vez primera, próximo a cumplir los siete años de edad, de Fidel Castro Ruz a Santiago de Cuba, quedaran sellados eternamente el decursar de la indómita ciudad y la impresionante vida de aquel niño nacido en Birán.

O texto de página inteira ressaltava a relação afetiva de Fidel Castro com Santiago de Cuba e o caráter heroico e revolucionário da

cidade. No texto é possível ler trechos de discursos de Fidel, entre os quais, “Quién duda del valor, el civismo y el coraje sin límites del rebelde y patriótico pueblo de Santiago de Cuba?” (Fidel Castro apud Calderón, 2016) e, ainda, ao mencionar a entrega do Título Honorífico de Ciudad Héroe de la República de Cuba y la Orden Antonio Maceo, em 1 de janeiro de 1984, quando do aniversário de 25 anos da Revolução, o autor do artigo cita a seguinte fala de Fidel “Que siempre sean ejemplo de todos los cubanos, tu heroísmo, tu patriotismo y tu espíritu revolucionario! Que siempre sea la consigna heroica de nuestro pueblo, lo que aquí aprendimos!: Patria o Muerte!”

Quando cheguei à cidade de Santiago de Cuba, após uma viagem de dezesseis horas de ônibus desde Havana, a maior rota de ônibus do país, li em um outdoor: “Santiago: rebelde ayer, hospitalaria hoy, heroica siempre”. Este outdoor pode ser visto nos principais acessos à cidade e em alguns dos principais pontos turísticos. Uma cidade combativa e heroica é como se apresenta Santiago de Cuba. O que pretendo explorar nesta seção é como este discurso opera no dia-a-dia dos santiagueros. É evidente que em certa medida o discurso da rebeldia revolucionária se estende a Cuba, apenas mantenho o foco no local onde a pesquisa de campo foi realizada.

Após o triunfo da Revolução e a aproximação de Cuba com a União Soviética, o país viveu as primeiras décadas da Revolução com uma economia estável e as políticas de acesso à educação, saúde, distribuição de renda e condições de moradia foram amplamente implementadas no país⁴⁰. O período que abrange as primeiras décadas do regime revolucionário é constantemente lembrado como uma época próspera, o que pode ser facilmente observado conversando com as pessoas e nas piadas, tanto cotidianas como em programas humorísticos do Estado.

Porém, a prosperidade econômica do país não sobreviveu à queda da União Soviética e ao fim do bloco socialista. Com o fim da Guerra Fria, 1989, Cuba se viu diante de uma das piores crises econômicas de sua história, o que foi chamado por Fidel Castro de *Período Especial en Tempos de Paz*. Em meio à crise foi realizado o 4º Congresso del Partido, 1991, instância onde os delegados elegem o presidente e tomam as decisões mais relevantes em relação ao governo do país e ao partido. Para

⁴⁰ Para mais sobre as políticas educacionais implementadas em Cuba após a Revolução, ver Alexander A. Cordovés Santiesteban, 2017.

os fins desta tese, destaco as seguintes transformações que se seguiram a este congresso: a) a abertura ao turismo; b) a autorização para que membros do partido pudessem professar qualquer religião.

During my fieldwork in the late 1990s, people's most urgent complaints related to the rationing system, which throughout the Revolution had formed the back-bone of house-hold consumption: while 'before' the crisis families could live adequately off the goods provided on the rations-book (la libreta), 'now' rations tended to last only for 10 days in every month. On the other hand, cutbacks were accompanied by reforms that would have been unimaginable a few years earlier. In the early 1990s, on the slogan 'capital yes, capitalism no', the regime courted hard currency not only by opening up to foreign investors (not least in the tourist sector, which has expanded rapidly throughout the 1990s), but also by tapping into dollars which were already circulating inside Cuba illegally, largely due to remittances sent by relatives in the USA and elsewhere. (Holbraad, 2004, p. 647-648).

Uma das principais áreas que o governo investiu como alternativa para superar a crise econômica enfrentada nos anos 1990 foi o turismo, possibilitando o estabelecimento de investimentos internacionais como, por exemplo, a rede de hotéis *Meliá*. O turismo cultural também foi incentivado pelo governo, que já vinha investindo na criação e revitalização de grupos folclóricos, musicais e de dança (Viddal, 2013). A maior parcela deste folclore, para não dizer todo, está ligada às religiões afro-cubanas. São performances relacionadas à mitologia e aos rituais das práticas afro-religiosas.

Como demonstra Holbraad ao falar de sua experiência de pesquisa de campo na década de 1990, as pessoas durante o *Período Especial* se viram obrigadas a buscar por seus próprios meios formas de suprir as necessidades de consumo que antes eram supridas pelo Estado. Isto significava praticamente encontrar modos de acessar dinheiro, no caso o dólar⁴¹. O melhor meio de acessar dólar é buscar quem o possui, neste

⁴¹ Uma das medidas tomadas para superar a crise foi a autorização da circulação de dólar entre cubanos. Atualmente, em Cuba circulam duas moedas: o peso

caso, turistas estrangeiros. A relação mais direta entre turismo e as religiões afro-cubanas será tratada mais detalhadamente no capítulo 5. Por ora, importa que o leitor tenha claro aqui que os turistas se tornaram as fontes de acesso a itens variados, tais como comida, remédios, sabonetes, sabão, entre outros, que outrora eram supridos pelo Estado. Em outras palavras, com a crise financeira, o Estado cubano não poderia mais ser a fonte de bens consumíveis, era necessário buscar dólares e os estrangeiros eram a fonte disponível mais acessível.

O acesso aos estrangeiros significa melhores possibilidades econômicas. A renda mensal de quem trabalha com o que quer que seja na área de turismo é superior ao de um funcionário estatal que recebe um salário dentro da média salarial. Sublinho que a média salarial é bastante igualitária, ou seja, mesmo entre as profissões que possuem salários um pouco mais alto que as outras, a diferença não é significativa se comparada com as diferenças salariais brasileiras, por exemplo. É o acesso aos estrangeiros que garante uma real diferenciação em termos de possibilidades econômicas.

Digo acesso ao estrangeiro no sentido da possibilidade de alguém oferecer algum tipo de serviço ou produto de interesse dos turistas. Dentre os principais produtos pelos quais os estrangeiros se interessam constam as religiões afro-cubanas.

Não fazia mais que duas semanas que havíamos chegado a Santiago e fomos tratar de jantar em algum lugar próximo à casa de Elizete, onde morei durante meu primeiro mês na cidade. Chegamos num parque, que possui uma praça de alimentação, com três estabelecimentos diferentes. Todos os estabelecimentos do parque pertenciam ao Estado, um restaurante e duas lanchonetes. Sempre tocava música com o volume bastante alto e numa música ou noutra, de modo que me parecia aleatório, alguém ou um casal se dispunha a dançar.

Fomos, Kaio⁴² e eu, entrando na área da praça de alimentação e já foi possível sentir os olhares se voltando a nossa direção. Ser o foco dos olhares sempre me causava certa sensação estranha, uma sensação de que eu não deveria estar ali. Sentamos numa mesa qualquer e pedimos algo

convertível (ou CUC que é equivalente a um dólar) e o peso cubano (ou MN, moneda nacional), que vale numa proporção de 1 dólar para 25 pesos.

⁴² Kaio é meu companheiro, também antropólogo que esteve comigo em minha pesquisa de campo.

para comer. Numa outra mesa estavam sentados um casal e um rapaz totalmente vestido de branco, o que já poderia indicar que era religioso. O rapaz veio até nossa mesa, sentou-se do meu lado sem pedir licença e começou a conversar. Primeiro perguntou de onde éramos. Quando respondemos, ele falou que tínhamos uma cor bonita, o que imediatamente me causou um desconforto. Ele era negro. Completou seu comentário dizendo que estava cansado das mulheres negras, que gostaria de ter uma mulher da minha cor. Isto me causou um profundo desconforto e a única coisa que eu pensava era em terminar aquela conversa.

Notando o desconforto em que nos encontrávamos, o rapaz propôs nos levar a um restaurante familiar, próximo dali, dizendo que a comida seria melhor e mais barata. Nós negamos. Ele insistiu por algum tempo, até que falou que se nos levasse para comer neste restaurante ele ganharia uma garrafa de óleo, como uma comissão. Continuamos negando, a essa altura a única coisa que eu queria era sair daquela situação. Vendo que não sairíamos dali para ir ao restaurante que ele queria nos levar, perguntou se não queríamos conhecer um bruxo. Falou que seu padrinho era muito bom e que era capaz de fazer bruxarias. Negamos. Mesmo eu sabendo que poderia ser uma ótima oportunidade de conhecer religiosos, não tive o menor interesse em continuar aquela interação, não seria capaz de desconsiderar a forma como a interação começou⁴³.

Esta situação ficou ocupando meus pensamentos por algum tempo. Depois deste dia passei a notar como a religião se apresentava para quem era de fora como um produto turístico: livros sobre santeria acompanhados de discos bilíngues, escritos em espanhol e inglês, eram vendidos em hotéis. Estes materiais, evidentemente direcionados a estrangeiros, são bem diferentes dos cadernos de anotações e arquivos digitais que circulam entre os religiosos.

Holbraad (2004), fazendo pesquisa de campo na virada do século em Havana, presenciou o que num primeiro momento considerou um

⁴³ Caberia aqui uma discussão sobre gênero, raça e turismo em Cuba. Há uma categoria fundamental para compreender a relação entre turismo, sexualidade, gênero e raça em questão, que é o *jineterismo*. O *jineterismo* é um tipo de trabalho sexual oferecido para estrangeiros, independentemente do gênero. Algumas vezes não se tratam de relações financeiras diretas, como é comum no trabalho sexual, onde determinados serviços custam determinados preços. O *jineterismo* pode assumir formas menos diretas de trocas financeiras. Para mais sobre o assunto, ver Campos, 2009 e Lehmann, 2010.

paradoxo, a saber, um período de crescente pobreza com a queda do bloco soviético por um lado, e um aumento na quantidade de pessoas se iniciando no ifá e pagando preços inflacionados pelos rituais⁴⁴. O autor demonstra que é possível relacionar estas transformações, sem precedentes no culto de ifá – um número cada vez maior de jovens se iniciando no culto – com uma clara modificação nos modos de consumo dos havaneros, que apontam para uma valorização de um estilo “marginal”. Holbraad demonstra que com a crise econômica da década de 1990, surge um estereótipo de gente com um determinado padrão de consumo. Homens negros ou mulatos, com roupas esportivas, correntes de ouro, braceletes de ouro, esperando a oportunidade de mostrar sua carteira cheia de notas de dólar. O autor chama esta prática de “especulación”, demonstrando que este modo de consumo é um ingrediente importante para entender a ascensão do culto de Ifá na década de 1990 e as transformações que o culto tem sofrido nos últimos anos.

Listening to habaneros talk about their current ‘poverty’ or ‘need’ (the term that they use is *necesidad*, which amalgamates the two connotations), one gets an image of a people suspended in a kind of economic no-man’s land, between a half disintegrated socialist system of state provision, and a world of capitalist plenty which is nevertheless practically beyond reach, for, as *habaneros* often say with a tinge of Revolutionary irony, dollars are the object of ‘struggle’ (*la lucha por el dolar*). (Holbraad, 2004 p. 648-649).

O autor desenvolve seu argumento em torno da noção de *necesidad* e direciona seu olhar às elaborações que uma nova geração de babalawos (sacerdotes de Ifá) faz a respeito de um padrão de consumo específico e a iniciação em ifá. Um dos focos deste capítulo é discutir a noção de *lucha*, recorrente entre meus interlocutores, e como as práticas religiosas auxiliam nesta *lucha* do dia-a-dia, ou como explicitaram os interlocutores de Holbraad, na *lucha por el dolar*.

Pretendo demonstrar ao longo da tese como as religiões podem ser uma arma nesta *lucha*. Inúmeras vezes eu escutei pessoas, religiosas ou

⁴⁴ Cada ritual realizado nas religiões afro-cubanas que visa a iniciação ou um crescimento dentro da religião, como o recebimento de poderes, custa um preço determinado, chamado de direito. Eram esses valores que estavam inflacionados.

não, afirmando que o problema das religiões “é que se tornaram um meio para as pessoas resolverem seus problemas econômicos”. Isto pode ser compreendido a partir de diferentes ângulos. Podemos pensar que isto significa que as pessoas se iniciam em alguma religião objetivando alcançar melhores condições de vida porque as deidades e os espíritos irão lhes conceder. Pode-se pensar também, tal como me explicou um interlocutor sacerdote de *palo* uma vez, que os religiosos te pedem duas galinhas para um ritual, que poderia ter sido feito com um ovo, mas desta forma os religiosos fazem o ritual e ficam com as galinhas, resolvendo seus problemas alimentares daquela semana. Estas duas linhas de pensamento são verdadeiras? Sim. E de forma alguma são excludentes. Porém, o que pretendo ressaltar aqui é que, entre outras formas de *luchar por dólar*, a principal é ter acesso aos estrangeiros – e a religião pode ser um bom caminho para isto.

Sublinho que, assim como Holbraad (2004), não considero que esta *lucha* se resuma a um padrão de consumo específico. A *lucha* cotidiana pode assumir um caráter de subversão política, como veremos adiante. Além disso, os discursos oficiais do Estado sobre a história da revolução e do país, sobretudo no que toca Santiago, enfatizam o caráter aguerrido da população. Há uma clara intenção, nestes discursos, de afirmar o valor heroico do povo cubano.

2.2 Das lutas cotidianas em Santiago de Cuba

Em 1965, Ernesto Che Guevara escreveu sobre a experiência da Revolução Cubana, “Todos los días *hay que luchar* porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de ejemplo, de movilización.” (Guevara, [1964], grifo meu). *Hay que luchar!* é uma espécie de frase máxima que resume o dia-a-dia dos cubanos, que vai além de simples repetição do discurso dos líderes revolucionários, pois também é uma espécie de mote (da vida) a ser transformado e algumas vezes subvertido.

Em um texto que discute sobre aquilo que denominam como atualmente a diáspora soviética em Cuba, os pesquisadores Dimitri Pietro Samsonov e Polina Martínez Shvietsova (2008) entrevistaram um grupo de artistas descendentes de casais compostos por ex-soviéticos/cubanos e

um grupo de mesmo número de artistas descendentes de casais cubanos. Ao realizarem questionários com essas pessoas, uma delas de dupla origem completou a palavra “Cuba” com “se há vivido, *‘luchado’*, soñado, sido y estado” (Samsonov; Shvietsova, 2008, p. 5 grifo meu).

Em 2016 ocorreu o VII Congresso do Partido Comunista Cubano. Entre diversas alterações nas diretrizes econômicas e sociais do país, foram anunciadas restrições financeiras. O principal motivo às restrições, que segundo a imprensa internacional seguem afetando a economia do país, é a crise econômica e política da Venezuela. Ambos os países possuem um acordo de cooperação, assinado no ano 2000, que prevê, dentre diversas trocas, a troca de serviços médicos cubanos por fornecimento de petróleo venezuelano. Cuba tanto recebe venezuelanos para tratamento médico no país como envia médicos em missão para Venezuela, enquanto a Venezuela envia petróleo a Cuba.

Na 7ª Sessão Ordinária da Oitava Legislatura da Assembleia Nacional do Poder Popular, a assembleia de encerramento do sétimo Congresso do Partido Comunista de Cuba, Raúl Castro anunciou o agravamento das restrições econômicas que estavam por vir. No referido discurso Raúl Castro afirmou o seguinte

Devemos reduzir as despesas de todos os tipos que não sejam essenciais, promover uma cultura de poupança e uso eficiente dos recursos disponíveis, concentrando o investimento em atividades que gerem receitas mediante exportações, substituindo importações e apoiando o fortalecimento da infra-estrutura, assegurando a sustentabilidade da produção de eletricidade e melhor utilização dos combustíveis e elementos para produzir energia. Trata-se, em síntese, de não parar, nem minimamente, os programas que garantam o desenvolvimento da nação. (Raul Castro, 2016)⁴⁵.

Um dos principais efeitos da crise na Venezuela foi a redução drástica do fornecimento de petróleo a Cuba. Com a redução da

⁴⁵ <http://pt.granma.cu/cuba/2016-07-11/perante-as-dificuldades-e-ameacas-nao-ha-espaco-para-improvisacoes-e-muito-menos-para-o-derrotismo>

Acesso em: 10 de março de 2018.

disponibilidade de petróleo, a Antilha Maior se viu obrigada a reduzir os gastos com energia, e além do aumento do preço do combustível, houve reduções dos serviços prestados pelo Estado. Instituições públicas reduziram o horário de atendimento à população, a utilização de ar condicionado foi cortada, a iluminação pública foi mantida apenas nas principais vias, a coleta de lixo foi reduzida e, juntamente com tudo isso, a frota de transportes públicos em circulação diminuiu.

Os meios de transporte em Santiago de Cuba são variados. Existem os táxis, que cobram um preço que é acordado entre motorista e passageiro previamente a corrida. As motos, que de modo geral trabalham com dois preços – o preço para cubanos (10 pesos ou 20 para os bairros mais afastados) e o preço para estrangeiros (normalmente 25 pesos cubanos, o mesmo que 1 dólar). Os *bicicoge* são carros que fazem trajetos específicos com preços fixos (20 pesos cubanos para estrangeiros, às vezes, e 10 pesos cubanos) e transportam o número de passageiros que cabe no carro, normalmente um automóvel estilo jipe adaptado. Finalmente, as *guaguas*⁴⁶ (ônibus) que custam 10 centavos de peso cubano, e os caminhões, que custam o mesmo que a *guagua*.

Guagua e caminhões são os meios de transporte mais baratos. No entanto, dependendo do destino, horário e dia da semana, não é tarefa simples. Logo no início da pesquisa de campo, eu precisei me deslocar até um bairro para ir ao primeiro ritual do campo. Fazia seis dias que estava na cidade. Pedi para Elizete, proprietária da casa onde morei no primeiro mês, instruções de como chegar até o local de ônibus, por considerar o mais óbvio.

Elizete me explicou duas possibilidades de onde e qual ônibus pegar. Chegando perto do local, onde Elizete falou que era melhor, não havia ninguém, tampouco alguma placa que indicasse ser ponto de ônibus. Na insegurança de ter entendido errado, fomos para o segundo lugar, Ferreiro, uma praça localizada bem próxima de dois dos principais hotéis da cidade, com uma movimentação grande de carros, motos, caminhões, *bicicoge*, buzinas e fumaça para todos os lados, gente vendendo de tudo, som alto dos estabelecimentos próximos; enfim, um lugar perturbador para um casal de estrangeiros que tentam se desvencilhar do assédio dos taxistas e subir num ônibus. Até aquele momento eu não sabia que ônibus e caminhão são transportes raramente utilizados por estrangeiros.

Ficamos no ponto de ônibus com um monte de gente espalhada pelas sombras das árvores. Não parecia ter uma fila, até que os ônibus

⁴⁶ *Guagua* se pronuncia *uaua*.

chegavam e as pessoas se ordenavam respeitando a ordem de chegada. É um sistema no qual a pessoa chega e pergunta “el último?”, o último se manifesta, a pessoa grava e se guia por ele e assim sucessivamente. Passaram vários ônibus até que chegou o que Elizete havia indicado. Para embarcar neste ônibus, havia mais gente que para qualquer outro, ninguém respeitou fila nenhuma, as pessoas foram se enfiando para dentro do ônibus como podiam. O ônibus já estava lotado, visivelmente não caberiam todas as pessoas que desejavam embarcar, o cobrador começou a pegar o dinheiro dos passageiros, que começaram a entrar por todas as portas. Pegou nosso dinheiro, todas as pessoas entraram no ônibus, menos Kaio e eu, que ficamos parados na calçada vendo o ônibus partir.

Pode parecer que estou pintando uma caricatura sobre o transporte público. Se isso for verdade, pelo menos não sou a única, pois humoristas cubanos também o fizeram. Há um episódio em que acontece exatamente a mesma coisa com Pânfilo, o personagem principal de *Vivir del Cuento*⁴⁷. O transporte público é um entre outros aspectos que se tornaram motivos de piadas e/ou reclamações sobre o período anterior ao *Período Especial* e posterior. Com a necessidade de reduzir gastos com combustível, o serviço de transporte público é reduzido e a população usuária é prejudicada. Quanto menos ônibus circulavam, mais lotados ficavam.

Em um dos shows de *drags queen* que assisti, em Santiago de Cuba, havia uma personagem cômica, interpretada por um ator cubano, que ocupava o palco entre um bloco de apresentações e outro. Num determinado momento, ela começou a falar dos ônibus de viagens. Para fazer uma viagem intermunicipal existem dois tipos de ônibus, aqueles que as passagens são compradas com CUC (peso convertível), chamados de ônibus de estrangeiros, e aqueles que as passagens são compradas com MN (peso cubano), chamados de ônibus de cubanos. As piadas da personagem se davam em torno da qualidade do ônibus e do comportamento diferente entre cubanos e estrangeiros. Não sou capaz de transmitir a comicidade com que a artista descreveu a situação, mas um dos momentos em que o público mais riu, foi quando ela disse que o cubano para se sentir cubano mesmo, precisa empurrar e ser empurrado por alguém dentro de um ônibus.

⁴⁷ A cena do episódio que menciono pode ser conferida, entre 33’’ e 2’53’’, no link abaixo:

https://www.youtube.com/watch?v=CibcpY6m_zY

Em outro momento, já acostumada com o transporte público, precisei ir ao mesmo bairro periférico que acabo de mencionar, *Micro Siete*. Desta vez estava acompanhada de uma amiga cubana. Fomos de caminhão. Os caminhões são modificados de modo a cobrir as caçambas com uma lona com aberturas que se transformam em janelas. A lona é sustentada por uma estrutura de ferro que serve também para as pessoas que viajam de pé se segurarem, pois geralmente não cabem todos nos bancos, que formam corredores apertados.

Não foi a primeira vez que andei de caminhão, mas a primeira que tive a certeza que minha presença causava algum tipo de reação nas pessoas. O caminhão estava lotado, não cabia mais ninguém, mesmo assim o motorista seguia parando nos pontos para embarcar mais gente. Era em torno de 14h, o sol escaldante queimava a lona que queimava a mão de quem estivesse em pé e tentasse se segurar. Após uns dez minutos de viagem, desconfortável para todo mundo, uma mulher começou a falar alto, de modo que todas as pessoas que estavam dentro do caminhão escutavam. Ela discursava sobre o fato de que atualmente os *yumas*⁴⁸ andam de caminhão e ônibus. Depois de resmungar um pouco, contou uma história de uma conhecida que havia engravidado de um *yuma* e se deu mal, pois outro dia ela vira os dois, o *yuma* e a mulher grávida, andando de caminhão. Eu olhei para minha amiga, que estava visivelmente constrangida. A mulher que estava sentada à minha frente, com duas crianças dormindo e uma delas apoiada na minha perna, também ficou constrangida. Na verdade, um clima meio estranho se estabeleceu, todo mundo ali sabia que eu era estrangeira. O que nem todos sabiam era se eu estava entendendo o que a mulher falava e os olhares se voltaram na minha direção. Como em muitas outras situações, fingi que não estava entendendo.

Muitas reflexões e conclusões podem ser tiradas desse episódio, todas seriam especulações de minha parte visto que não conversei com a mulher na situação. Minha amiga e eu trocamos alguns poucos comentários sobre o ocorrido. Assim que descemos do caminhão ela expressou seu incômodo sobre como as pessoas em geral tratam os estrangeiros, os *yumas*, como fonte de dinheiro. Mas também ponderou que de fato sabe-se que se há alguém que é estrangeiro ali é porque no mínimo tem dinheiro para viajar, o que neste caso significa ter melhores condições de consumo.

⁴⁸ *Yuma* é uma forma pejorativa de se referir aos estrangeiros (pronuncia-se “djuma”).

Voltemos ao discurso na assembleia final do VII Congresso del Partido. Além do anúncio dos cortes de gastos, Raul Castro pontuou como o embargo estadunidense se relacionava com as dificuldades financeiras enfrentadas por Cuba, justificando assim o atraso no pagamento de algumas transações internacionais. Além disso, em vista do medo de que o país enfrente novamente uma crise semelhante à da década de 1990, Raul Castro tentou acalmar a população sublinhando que atualmente a economia do país estaria melhor preparada.

Também não podemos ignorar os efeitos nocivos do bloqueio norte-americano, que continua vigente. Mais de três meses depois dos anúncios do presidente Obama, em 15 de março, de que seria removida a proibição de Cuba para utilizar o dólar em suas transações internacionais, a verdade é que ainda não foi conseguido fazer pagamentos ou depósitos de dinheiro nessa moeda. [...] Como era esperado, a fim de semear desânimo e incerteza entre os cidadãos, começaram a se espalhar especulações e previsões de um iminente colapso de nossa economia com o retorno à fase aguda do ‘período especial’ que enfrentamos no início da década de 90 do século passado e que nós soubemos superar, graças à capacidade de resistência do povo cubano e sua ilimitada confiança em Fidel e no Partido. Não negamos que possam ocorrer afetações, ainda maiores que no presente, mas estamos preparados e em melhores condições que naquela época para superá-las. (Raul Castro, 2016).

Com as medidas de economia de energia, a redução da coleta de lixo ficou visível em diversos bairros, assim como a iluminação pública. Numa determinada altura da pesquisa de campo, ao chegar à casa de uma interlocutora para uma entrevista, notei que havia uma montanha de lixo na quadra ao lado de sua casa. Era uma montanha composta na maior parte por entulho de construções, de uma esquina a outra, cuja altura era mais ou menos coincidente com as janelas das casas e ocupava uma via inteira da rua. Não falei nada a respeito por questão de contingência da conversa que tivemos. Quando voltei em sua casa poucos dias depois, o lixo continuava na rua e perguntei do que se tratava. Âmbar me respondeu que as pessoas tinham a necessidade de tirar o lixo das suas casas e como não havia coleta estava se acumulando ali. Cerca de duas semanas depois o lixo foi recolhido. O lixo acumulado em algumas ruas durante algumas

semanas passou a ser comum, sobretudo depois do mês de agosto, com o fim da temporada de verão.

A escassez de água é outra dificuldade diária da vida das pessoas que vivem em Santiago. A distribuição de água não é igual em todos os bairros. Das quatro casas em que fiquei em Santiago, todas estão situadas em áreas privilegiadas. A segunda, onde fiquei durante um mês, recebia água todas as noites, o que era possível saber em função da caixa d'água da vizinha que estava com problemas e ficava vazando após encher. Também morei em outra casa, neste mesmo bairro, que ocorria o mesmo. Já na casa onde morei por mais tempo, situada no bairro vizinho, a água vinha aos finais de semana. Chegava no sábado pela manhã e acabava no domingo à noite. Porém, em outro bairro mais periférico, a água chegava uma vez a cada vinte ou vinte e cinco dias. Nestes bairros as casas também são mais precárias e a maior parte não possui caixa d'água, as pessoas armazenam água como podem, em baldes, tonéis, bacias, panelas etc.⁴⁹.

Embora existam várias dificuldades com as quais os e as santiagueras precisam lidar de alguma forma, quase sempre com muito criatividade, já que “*hay que inventar*”, o acesso à alimentação é uma das *luchas* diárias que mais demanda tempo das pessoas. Frutas e legumes são gêneros de acesso consideravelmente fácil, pois são vendidos por pessoas nas ruas que passam de casa em casa, ou que ficam sempre paradas nos mesmos pontos, ou podem ser encontrados nos mercados (feiras, pátios com várias bancas) e normalmente os preços são tabelados. Contudo, o mesmo não vale para outros gêneros como grãos, carnes, ovos e laticínios. Os grãos são encontrados, às vezes, nos mercados, porém, a oferta é restrita e o preço acaba saindo caro já que a qualidade é baixa e em termos de peso se aproveita pouco dos pequenos pacotes que estão à venda nos mercados.

⁴⁹ Para combater o *Aedes aegypti*, mosquito transmissor da dengue e outras doenças, funcionários públicos entram nas casas das pessoas e fazem uma fumigação por todos os cômodos. As pessoas são obrigadas a deixar os funcionários entrarem nas casas e devem permanecer fora de casa com as janelas e portas fechadas por pelo menos 30 minutos.

Atualmente uma das reclamações constantes diz respeito à *canasta*⁵⁰, que antigamente (antes do *período especial*) era farta e hoje em dia “não alcança o mês”, como dizem a maioria das pessoas com quem conversei. A distribuição da *canasta* é feita pela *bodega*, uma espécie de armazém onde as pessoas levam suas *libretas de abastecimiento*⁵¹ e retiram os alimentos. Alguns grupos de pessoas possuem direito a dietas especiais. O leite em pó, por exemplo, é distribuído para crianças até uma determinada idade e idosos, e se a pessoa tem algum tipo de problema de saúde também pode ter direito a receber algum alimento a mais. Entretanto, alguns itens previstos na *canasta* podem passar alguns meses sem chegar, ou chegarem bastante atrasados. Durante o tempo em que estive em Santiago, o ovo na maioria das vezes atrasava e o café algumas vezes não veio.

O tema da escassez de alimentos é uma espécie de sombra da crise da década de 1990, momento em que a crise era maior, e uma realidade que as pessoas têm medo de voltar a viver. Trata-se de um dos temas mais recorrentes das piadas do programa humorístico mencionado anteriormente, *Vivir del Cuento*, a ponto de haver um episódio dedicado ao aniversário de *la libreta de abastecimiento*⁵². Vários outros episódios tematizam as filas, a escassez dos produtos nas *bodegas*, os alimentos que antes eram distribuídos entre todas as pessoas e passaram a ser distribuídos somente para alguns grupos de pessoas, enfim.⁵³

Rebecca Bodenheimer – etnomusicóloga que se dedica ao estudo de questões de raça, diferenças regionais e suas conexões com músicas populares, folclore, turismo cultural em Cuba – discutiu sobre a rumba e os impactos, positivos e negativos, das políticas raciais em Cuba e a relação com turismo cultural, que reforça visões racializadas a respeito do gênero musical. Ao falar sobre as transformações ocorridas no cotidiano

⁵⁰ *Canasta* é o que no Brasil chamamos de cesta básica, uma quantidade específica de gêneros alimentícios que todas as pessoas têm direito de receber mensalmente.

⁵¹ Caderneta onde são anotados os itens retirados para garantir o controle da distribuição. Cada família possui a sua e todas as pessoas possuem uma cota.

⁵² O episódio pode ser conferido no link abaixo: <https://www.youtube.com/watch?v=ZIYwvKa-m6M>

⁵³ Também assisti em Cuba a um episódio, deste mesmo programa humorístico, que simulava um velório da *libreta*, onde os itens que outrora faziam parte da *canasta* não comparecem ao velório. Porém, este episódio não encontrei disponível na internet.

de cubanas e cubanos durante o *Período Especial*, conta sobre as dificuldades de acesso a bens básicos por parte daquelas pessoas que recebem em MN (*moneda nacional*, peso cubano). A autora comenta sobre a prática comum do furto de materiais ou objetos de lojas e fábricas estatais, a fim de vender no mercado ilegal e buscar uma forma de complementar a renda. Uma vez que seus salários não são suficientes para suprir as necessidades básicas durante o mês, *hay que inventar!* (Bodenheimer, 2013 p. 181).

A carne mais consumida atualmente é a carne de porco, já que é um animal consideravelmente fácil de criar e permitido matar. Não é incomum que as pessoas transportem porcos pelas ruas, os matem também na rua e ali mesmo preparem a carne para ser vendida. Certamente tal cena não é vista nas principais vias, no circuito turístico, mas basta adentrar um pouco os bairros para ver um porco sendo carneado na calçada. Segundo Cardona, um amigo babalawo, é o alimento mais fresco que os cubanos têm a chance de comer atualmente.

As filas que se formam na frente da peixaria e do açougue são indicativos de que há produtos disponíveis. Neste caso as pessoas interrompem suas atividades e param na fila para pegar aquilo a que possuem direito. A notícia da chegada de algum alimento na bodega ou no açougue passa de boca em boca e dessa forma as pessoas chegam a dedicar às vezes um turno inteiro de seu dia para conseguir retirar alguns alimentos. Há alimentos de todos os tipos - carnes, laticínios, grãos, industrializados, especiarias, temperos, importados ou produzidos localmente - nas *chopins*, lojas de diversos tamanhos que inicialmente comercializavam somente em CUC e atualmente utilizam as duas moedas. Quem melhor consegue acessar estes produtos são as pessoas que de uma forma ou de outra conseguem realizar algum tipo de atividade ligada ao turismo. Ou seja, quem consegue trabalhar com algum tipo de contato com estrangeiros complementando a renda, ou se dedica exclusivamente ao turismo.

Contudo, nas *chopins* os produtos também acabam. Durante um período fiquei hospedada na casa de Sônia. Na verdade, a casa era da filha dela que vivia na Bélgica, com seu marido belga e sua filha, mas era administrada por Sônia. Tínhamos um acordo de que ela não precisaria me dispensar os mesmos serviços que dispensa aos turistas, pois explicamos nossa situação e ela aceitou fazer um preço mais barato do que cobra para hospedar estrangeiros. Num dia qualquer acabou o papel

higiênico que estava no quarto, Kaio e eu saímos para comprar, mas não havia em nenhuma *chopin*. O papel higiênico acabara não somente no meu quarto, mas em todas as lojas que eu conhecia na cidade. Após me convencer de que não encontraria sozinha, fui conversar com Sônia para saber onde poderia encontrar e se ela poderia me emprestar um ou dois rolos até eu conseguir comprar. Sônia achou graça de mim e falou – *En Cuba, todo se acaba!*, enquanto abria a porta de um roupeiro onde havia um fardo grande de papel higiênico.

Todos estes temas em torno da escassez e da procura são motivo constante de piadas entre as pessoas, na mesma medida em que indicam insatisfações com a situação econômica do país. Em cada fila debaixo de sol, com temperaturas girando em torno de 35°, é possível ouvir reclamações e piadas. Mas, diante da constatação de que não há o que se possa fazer para evitar a fila, principal forma de acesso a bens e serviços indispensáveis, o que se escuta é – *yá tu sabes, hay que luchar!*

2.3 *Hay que interiorizar la lucha!*

Os estrangeiros que vão a Cuba como turistas podem pernoitar em hotéis ou em *casas de renta*, que são casas de pessoas que possuem autorização para receber estrangeiros. Estas licenças são concedidas pelo Estado mediante vistoria das condições que a casa oferece e o pagamento de alguns impostos (um anual e uma porcentagem por cada hóspede). É proibido que estrangeiros pernoitem em casas de cubanos que não possuem esta autorização. Porém, se o estrangeiro tiver um visto familiar ou alguma justificativa plausível para permanecer numa casa que não seja *casa de renta*, é possível que receba autorização.

Durante minha permanência em Santiago passei por quatro casas, sendo que três delas eram *casas de renta*. A última, na qual permaneci por mais tempo porque foi-me concedida uma autorização devido a uma relação prévia com a família. Até que tal autorização fosse possível (que saiu junto com o visto de estudante um mês após a data prevista) fiquei nas casas de três mulheres, das quais duas se declaravam religiosas.

Uma delas era Elizete, que à época tinha cerca de 60/70 anos. Ótima professora, com seu jeito calmo de falar, ensinou-me sobre as

religiões afro-cubanas e sobre a vida em Cuba. Na sua casa, aprendi também com Gisele, Vitor e Luciano. Gisele trabalhava na casa de Elizete por um dólar o dia trabalhado, limpando, ajudando no preparo da comida, saindo para fazer mandados, lavando roupa e, por um tempo, cuidando da mãe de Elizete, que por motivos de doença na família foi morar lá. Gisele era irmã de Vitor e mãe de três meninos. Vitor, que fazia shows de transformismo⁵⁴, estava morando na casa de Elizete junto com Luciano, seu companheiro espanhol. Todas essas pessoas me ensinaram, cada uma ao seu modo, sobre como é a *lucha* diária da vida em Santiago de Cuba.

No dia em que me despedi de Elizete, quando eu estava quase de saída de sua casa, ela me falou – *hay que interiorizar la lucha!* Eu perguntei – como assim? Ela me explicou com um exemplo. Falou que podíamos pedir para algum parente mandar, do Brasil, um *paquete*, um pacote com objetos de difícil acesso em Cuba, como pen drive, CDs, aparelho de barbear, etc. Esses objetos nós entregaríamos para alguém, a Gisele por exemplo, vender para nós por uma comissão ou parte dos produtos. Nunca chegamos a aderir à prática do envio de remessa, os *paquetes*, mas, na hora entendi uma cena que havia visto semanas antes, na casa de Elizete.

Um dia, ao sair do quarto vi várias roupas espalhadas pelos sofás, na sala de uso comum. Não demorou para que a vizinha, que entrava como um furacão pela porta da casa todos os dias, entrasse e Gisele lhe mostrasse as roupas que estava vendendo espalhadas pelos sofás. Eram de uma amiga, mas naquele dia estavam com ela. Não sei ao certo como foi o acordo entre a dona das roupas e Gisele, mas com certeza Gisele ganharia algum dinheiro sobre as roupas que vendesse. Gisele estava *luchando*.

Após alguns meses de pesquisa de campo, já na casa do filho de Rosa, saí de casa para realizar uma entrevista. Como de costume, passei pelo estreito corredor que dava acesso à rua, e na passada troquei meia dúzia de palavras com Rosa. Chegando na calçada abri meu guarda-chuva, que utilizava como sombrinha, caminhei três quadras até *Avenida de las Américas* (uma das principais avenidas da cidade) para conseguir pegar uma moto-taxi com facilidade, parei na frente do maior hotel da

⁵⁴ Transformismo foi a categoria utilizada por Vitor, que pode ser substituída por shows de *drag queen*.

cidade e fiquei fazendo sinal para todas as motos que passavam. Não há nenhum tipo de identificação nas motos que indiquem que funcionam como moto-táxi, então a única forma é fazer sinal para todas. Consegui uma moto rapidamente, como de costume, e fui até a casa de Âmbar, que vive no bairro Santa Bárbara.

Âmbar é santeira e tem um salão de beleza em sua casa, onde trabalha fazendo as unhas, cabelos e sobrancelhas. Quando cheguei, na hora combinada, Âmbar estava fazendo as unhas de uma cliente. Sentei e aguardei até que dispusesse de um tempo para conversarmos. Fiquei mais escutando do que participando propriamente da conversa entre as duas mulheres. Elas falavam a respeito de algumas crianças, filhos de amigas e conhecidas, que *luchavam* desde pequenos. Fiquei intrigada e me dediquei a escutar atentamente o que elas conversavam.

A cliente de Âmbar estava contando a respeito do filho de uma amiga que junta e vende garrafas de vidro e com o dinheiro consegue comprar suas coisas para a escola. Também contou a respeito de outro filho, de outra amiga que comprou um freezer e o menino faz picolé para vender, com o dinheiro compra seus sapatos e suas coisas para escola. Âmbar falou que este segundo menino não fazia mais que sua obrigação de *luchar*.

Durante a conversa, que afirmava e reafirmava o valor da *lucha*, Âmbar comentou que seus filhos também devem *luchar*, que eles nunca viram sua mãe sentada esperando as coisas, seus filhos estão acostumados a verem ela *luchando*, arrumando as unhas de uma, o cabelo de outra etc. A cliente contou que quando seu filho lhe pede um peso, ela dá cinquenta centavos para ele saber que as coisas na vida não são fáceis – *hay que luchar!* Essa talvez tenha sido a frase que mais escutei durante minha estadia em Santiago de Cuba, utilizada nas mais diversas situações.

Para viver em Santiago de Cuba *hay que luchar* todos os dias, na fila da bodega (que dura uma hora e meia ou duas horas) debaixo do sol escaldante para comprar o ovo que chegou, para conseguir um lugar dentro do ônibus lotado, contra a falta de água, contra os mosquitos *Aedes aegypti*, contra algum inimigo que envia feitiços. Até mesmo contra furacões e terremotos, frequentes na região, os cubanos dizem lutar (para reduzir seus estragos, para reconstruir os lugares por onde passam e assim por diante).

Busquei trazer neste capítulo uma contextualização histórica que focasse as relações entre Cuba e outros países, tanto no cenário que desenhou o fim de uma relação colonialista com Espanha, quanto no desenvolvimento de uma relação neocolonialista com os Estados Unidos e, por fim, na relação com a União Soviética, no início do período revolucionário. Os três países desempenharam ao longo da história papéis preponderantes no contexto diário de Cuba. A intenção foi marcar justamente uma tensão histórica na relação de Cuba com outros países, sobretudo Estados Unidos.

Além disto, também busquei sublinhar como os discursos do Estado enfatizam uma ideia de identidade aguerrida, heroica, resistente. Isto me parece apontar para o fato de que os discursos oficiais do Estado cubano reforçam a identificação da população, do povo cubano, com os projetos políticos e econômicos do governo. Acredito que há uma intensa relação entre esta identificação com o projeto revolucionário e o cotidiano das pessoas que vivem em Cuba, que pode ser percebida na forma como as pessoas se expressam e se relacionam. O diálogo entre Âmbar e sua cliente é esclarecedor no sentido de que a ideia de *lucha* é fortemente associada à ideia de trabalho. Mas porque utilizar a palavra *lucha* especificamente?

Penso que *lucha* expressa uma ideia que perpassa vários âmbitos da vida das pessoas que conheci em Cuba. A *lucha* pode ser por vários motivos, desde encarar as dificuldades oriundas da condição econômica precária que vive o país, passando por desenvolver um trabalho qualquer, ou mesmo contra uma doença ou *Iku* para sobreviver. A ideia da *lucha* pode ser boa para pensar nas práticas afro-religiosas santiagueras, pois ela me parece estar presente, implícita ou explicitamente, nos motivos que levam as pessoas a fazerem múltiplas iniciações.

Ao longo da tese não enfatizarei a palavra *lucha*, ainda que ela seja uma espécie de mote que perpassa todo o trabalho. Porém, espero que na medida em que a tese for se desenrolando fique claro como a *lucha* e a relação com turistas é fundamental à compreensão da lógica destas práticas religiosas. Percebo que podem ser feitos dois paralelos, primeiro entre os discursos oficiais que reforçam essa identidade rebelde e heroica e a ideia da *lucha*, segundo entre a estrutura de um governo militar hierárquico e a hierarquia que organiza a visão de mundo dos religiosos.

Até o momento busquei oferecer uma noção geral de cada uma das religiões tratadas aqui através da revisão bibliográfica, bem como traçar alguns marcos históricos importantes para Cuba e para Santiago de Cuba especificamente. Sabe-se que a história não é estática, que é compreendida através de discursos que elegem quais aspectos devem ser enfatizados. Procurei neste capítulo iluminar aqueles aspectos que acredito oferecerem elementos importantes à compreensão da dinâmica das práticas religiosas. Não se trata de oferecer um contexto onde as práticas religiosas ocorrem – a intenção foi esclarecer uma parte necessária, que se constitui como premissa, das dinâmicas religiosas cotidianas. Passo, no próximo capítulo, para algumas trajetórias dos e das religiosas com os quais a pesquisa foi realizada.

Capítulo 3 – Trajetórias, iniciações e interdependência ritual

A prática de várias religiões não é uma criação, nem especificidade, cubana. No caso brasileiro é comum que praticantes de religiões afro-brasileiras passem por diferentes modalidades religiosas, assim como diferentes terreiros⁵⁵. Porém, estes caminhos são percorridos de forma pessoal e nos discursos de religiosos sobre o assunto, principalmente de pais e mães de santo, marcam-se comumente os possíveis efeitos negativos que possam advir daí. De modo geral a circulação por diferentes religiões e/ou terreiros e/ou pais e mães de santo não é vista com bons olhos entre praticantes de religiões afro-brasileiras. Acho pouco provável que um pai ou uma mãe de santo aceite ter um filho de santo ao mesmo tempo em que o filho mantenha relações de parentesco ritual com outros pais ou mães de santo. O mais comum é que uma pessoa qualquer que deseje frequentar, como filho de santo, um terreiro X não mantenha laços de filiação com outro terreiro.

Por outro lado, em Cuba a situação é diferente: a iniciação em diferentes religiões e a manutenção de relações de parentesco ritual com mais de um iniciador, um de cada religião, é legitimada e inclusive incentivada. É comum que uma pessoa qualquer com intenções de se iniciar na santeria, ao procurar um babalawo (que é responsável por descobrir para qual orixá a pessoa deverá ser iniciada) seja encaminhada e orientada – com o apoio da madrinha ou padrinho – a iniciar-se em *palo* antes da santeria. De acordo com o que indicam Natalia Bolívar Aróstegui e Valentina Porras Potts ([1996] 2011, p. 45) não é uma característica exclusiva de Cuba. As autoras dizem que em Trinidad e Tobago é difícil de estimar o número de praticantes do culto de Xangô porque a maioria delas pratica outras religiões também⁵⁶.

⁵⁵ Ver Stefane Capone, 2009; Ivone Maggie 2001.

⁵⁶ Ainda Aróstegui e Potts (2011, p. 58) escrevem sobre o Suriname: “Los ciudadanos de origen amerindio y cimarrón [equivalente a quilombola no Brasil] que se consideran a sí mismos cristianos a menudo practican religiones indígenas (winti y obeath) con el consentimiento de sus respectivas iglesias...”. É verdade que esta pode ser uma estratégia das igrejas cristãs no processo de recrutamento de fieis ou pode ser mais um indício de que a múltipla pertença religiosa legitimada entre as diferentes religiões (enquanto instituições) é uma característica do Caribe.

Este capítulo se debruça sobre as trajetórias das pessoas com as quais realizei a pesquisa com a intenção de esclarecer como ocorre a múltipla pertença religiosa em Santiago de Cuba. Os caminhos iniciáticos são particulares, mas há um discurso sobre como deve ser um caminho. Busco também colocar em perspectiva aquelas trajetórias que não se “encaixam” no tipo ideal (Weber, 2003) presente nos discursos.

3.1 Acúmulo de especialidades: dois modelos de trajetórias valorizadas discursivamente.

Maritza

Começarei pela trajetória de Maritza por dois motivos. Primeiro porque aprendi em Cuba que os mortos sempre vêm primeiro – Maritza faleceu durante minha pesquisa de campo; segundo porque sua trajetória constitui uma espécie de trajetória modelo. Pode-se dizer que a trajetória de Maritza é considerada ideal pela maior parte dos religiosos *criollos* de Santiago, pois ela se iniciou e se dedicou, pelo menos por algum tempo, ao aprendizado e prática de cada uma das religiões do campo afro-cubano.

Antes de iniciar com a trajetória de Maritza propriamente dita, vale chamar a atenção para um pequeno detalhe. Maritza é de Havana, sua trajetória religiosa iniciou na capital do país e não posso afirmar que na cidade de Havana exista este mesmo “tipo ideal” de trajetória religiosa. Os discursos que remetem a este modelo de trajetória dizem respeito às práticas religiosas santiagueras. Porém, o fato de Maritza ter iniciado sua trajetória em Havana não influencia em nada o reconhecimento, por parte dos religiosos de Santiago, de que esta é uma trajetória que segue o padrão ideal *criollo*.

Aos doze anos de idade Maritza ficou doente. Estava de cama há dois dias, quando de repente se *montó* (entrou em transe) e *montada* foi até a casa de uma vizinha, em Havana, que era santeira e espiritista. Maritza *montada* conversou com a vizinha, porém não se lembra de absolutamente nada. Quando acordou, sua mãe e a vizinha lhe falaram e explicaram que a partir daquele momento ela deveria *trabajar la obra espiritual* – o que significava que ela precisava aprender sobre o espiritismo, frequentar centro espírita e *desarrollar* (desenvolver).

Quando Maritza me contou sobre sua trajetória religiosa, falou – *mi familia era religiosa, pero de espiritista, le gustaba la Virgen de la Caridad, la Virgen de Regla, etc., se rezaba. Se trabajaba el espiritismo.[...] Yo veía algo... pero nunca... estaba enferma en una cama...*

No início da pesquisa de campo, sempre que escutava alguém dizer que “era religioso” acionava imediatamente uma curiosidade, que me parecia lógica, para saber a qual religião a pessoa se referia. Porém, na medida em que fui compreendendo as formas expressivas, entendi que a categoria “ser religioso” é uma categoria genérica utilizada para expressar, quase sempre, qualquer prática do campo afro-religioso. Neste caso, rezar, ir a missas e cultuar alguns santos católicos pode ser entendido como uma prática religiosa afro-cubana. No caso da fala de Maritza, *Virgen de la Caridad* é associada com Oxum e a *Virgen de Regla* com Iemanjá.

Ser espiritista é bastante valorizado nos discursos, isto porque garante uma capacidade comunicativa com os mortos, que no final das contas são eles que ligam as diferentes práticas religiosas. Não é obrigatório, contudo, ser espiritista. É perfeitamente possível que uma pessoa que não seja espiritista se inicie na santeria, como veremos adiante, mas a concepção de pessoa espiritista se configura como a base do ser religioso santiaguero.

Compreender as concepções espiritistas é fundamental para compreender a forma como as pessoas circulam pelas diferentes religiões sem que a iniciação ou adesão a uma prática implique no rompimento com outra. Diana Espírito Santo (2009) argumenta que, de acordo com as concepções espiritistas, o corpo como instrumento não o é somente em relação a possessão, mas tem sua existência guiada pela relação com os espíritos – trata-se mais de aprender uma forma específica de se relacionar com o mundo do que a possessão em si.

Como veremos ao longo do capítulo e na conclusão, os *muertos* são, se não a mais, uma das porções mais importantes das práticas afro-religiosas. Toda pessoa quando nasce é acompanhada por três espíritos: *guia*, *auxiliar* e *protetor*. Este é um fato imutável da vida, mas além disto é possível conceber uma série de outras relações com outros espíritos, como explicado no capítulo 1. O que quero chamar a atenção

neste momento é sobre uma noção de pessoa que se constitui como a base das práticas afro-religiosas em voga.

Dois pontos precisam ser esclarecidos aqui. Primeiro, tornar-se espiritista não é um quesito fundamental à iniciação na santeria, mas o é realizar uma missa espiritual para comunicar aos espíritos guias e os antepassados mortos a iniciação que sucederá. Segundo, a mediunidade espiritista não implica necessariamente na capacidade de possessão, mas se trata de adquirir uma capacidade comunicativa com os mortos.

O início da prática espiritista de Maritza segue um modelo, ou um padrão. Enfrenta alguma situação crítica, no caso a própria doença, que emerge como uma espécie de gatilho comunicativo. É quando a inevitabilidade da mediunidade se impõe aos médiuns, que na maioria das vezes “[...] contam que sempre souberam que algo existia, mas que não o aceitaram até que algum momento de extrema necessidade o tornou inevitável” (Espírito Santo, 2010, p. 515).

Foi a partir de uma doença, enfrentada aos 12 anos de idade, que Maritza começou – *visitando a los espiritistas, visitaba donde se hacían centros y así fue que empecé a desarrollar mis muertos. De ahí me rayé en prenda. Y entonces ya, cuando la prenda me dijo – ya usted puede hacer santo cuando usted desea o pueda. Entonces me hizo santo. Primero lo hizo mi mamá. Porque oreja no pasa cabeza! Después lo hice yo.*

Neste trecho é possível perceber dois ordenamentos. O primeiro diz respeito a *regla de palo* vir antes da *regla de ocha*. O segundo diz respeito ao fato de primeiro a mãe de Maritza ter que fazer o santo antes dela. Caso contrário, uma hierarquia geracional reconhecida seria invertida e Maritza se tornaria mais velha que sua mãe. Argyriardis (2005b), ao falar sobre as famílias rituais da santeria, explica a imbricada relação entre família ritual e família consanguínea.

Pour éviter certaines situations incongrues, il arrive souvent que l'on initie aussi (même symboliquement eten leur absence) le père, la mère ou l'époux du novice, afin d'empêcher que ce dernier bénéficie de plus de pouvoir, ce qui serait contraire aux idées selon lesquelles un enfant doit le respecte à ses parents (oreja no pasa cabeza: l'oreille ne dépasse pas la tête) et une femme à son époux. (Argyriardis, 2005b, p. 5).

Na seqüência a autora pondera que isto não ocorre de forma tão sistemática assim, principalmente em casos em que o neófito estiver enfrentando problemas no relacionamento com a família. O que de fato não ocorre sobre nenhuma hipótese é um homem ou uma mulher ser a pessoa que inicia o próprio filho biológico⁵⁷. O que me chama a atenção no texto de Argyriadis é o fato de que uma mulher se iniciar antes do marido seja equiparado com a inversão de hierarquia entre mães e pais e seus filhos e filhas biológicos. No capítulo 6 retornarei às questões que envolvem as relações de gênero no campo afro-religioso cubano.

Na casa de Maritza assisti ao primeiro *cajón muertero* que ela ofereceu aos *muertos* em sua vida, e também o único que assisti durante a pesquisa de campo. Conheci Maritza nesse dia, apresentada por Larduet (meu anfitrião na Casa do Caribe), que havia me convidado para o *cajón*. Já no final, quando fui me despedir de Maritza, ela falou que estava satisfeita com a festa, pois era o primeiro *cajón* que ela dava, porque não gostava muito “disso”. Eu lhe perguntei do que gostava, então. Ela respondeu que gostava de festas “normais”, onde as pessoas dançam, bebem e se divertem. Kaio perguntou então porque ela havia feito aquele *cajón* e ela respondeu – *porque los muertos estaban me sofocando*. Ofereço abaixo uma breve descrição do *cajón muertero* do qual participei na casa de Maritza, no intuito de passar uma noção da dinâmica do ritual.

Ao chegar na esquina de onde era a casa de Maritza, há não mais que 10 minutos de caminhada da praça central da cidade, era possível notar a intensa movimentação e o clima de festa. No meio da rua, em frente à casa, havia uma fogueira já quase apagada e uma panela enorme em cima. Ao entrar na sala, que estava praticamente sem móveis com exceção de duas poltronas e duas cadeiras (as cadeiras eram reservadas

⁵⁷ Uma vez, conversando com um babalawo sobre isto, perguntei-lhe se não havia nenhuma forma de burlar esta interdição, de pais biológicos iniciarem os próprios filhos. Ele me respondeu que até existe, mas implica em fazer um ritual que, entre outras coisas, necessita que o neófito passe uma noite enterrado numa cova, no cemitério – é preciso que a pessoa a ser iniciada “morra”. Meu amigo comentou que na maioria dos casos era desnecessário um ritual deste tipo, pois é possível encontrar outras pessoas para atuarem como *madrina* ou *padrino*. Normalmente ocorre que há relações de parentesco consanguíneo e é um tio ou tia, ou avô ou avó que acabam iniciando a pessoa – como também comenta Argyriadis, 2005b.

para os músicos, que ao longo da festa tocaram dois cajóns acompanhados por um xequerê e duas *campanas*⁵⁸), num canto havia um altar montado especialmente para a ocasião. No altar se destacava uma boneca negra com um vestido azul colocada sobre várias folhas de plantas, na sua frente havia um vasilhame de plástico ao lado de duas maracas⁵⁹. As maracas eram soadas pelos visitantes que chegavam e cumprimentavam o altar, deixando algum dinheiro no vasilhame.

No altar também havia algumas garrafas de rum e copos descartáveis. Logo que começaram a tocar os cajóns, Maritza pegou uma das garrafas de rum juntamente com alguns copos descartáveis que estavam ali e começou a servir os presentes. A maioria das pessoas que estavam na sala eram mulheres, que começaram a dançar a música executada pelos jovens rapazes contratados para o ritual. As pessoas saíam e entravam na sala livremente, e aquelas que sentiam vontade, dançavam.

Enrides que é filho biológico de Maritza, iniciado na santeria e babalawo passou a maior parte do tempo na rua, circulando entre as pessoas que trabalhavam numa obra na casa da frente, outras que dançavam, outras que conversavam simplesmente. Em meio a conversas, danças e risadas, Enrides oferecia rum.

Num determinado momento da festa, um homem *passou* um morto, isto é, incorporou. Não demorou muito e Maritza também *passou* um morto. As pessoas que estavam na sala ficaram com um ar de preocupadas e com medo. Alguém foi chamar Enrides, que não fez caso. Durante o tempo que o homem e Maritza estiveram incorporados, o cantor, que compunha a equipe de músicos rituais, cantava e gesticulava de uma forma que me pareceu estar desafiando os mortos ali presentes. O cantor ocupava o centro da sala, até que ambos os mortos foram embora e foi realizado um intervalo.

A maior parte das pessoas foi para rua, a noite começava a cair e a temperatura ficar mais amena. Maritza demonstrou preocupação com o outro homem que passou morto. Outras pessoas também se preocuparam com Maritza, perguntaram se estava tudo bem. Durante o

⁵⁸ *Campana* é um instrumento musical de percussão também conhecido como *cinero*.

⁵⁹ Maritza era iniciada para Iemanjá.

intervalo, escutei Maritza falar de maneira firme, como característico dela, para que o cantor não deixasse cruzar mais nenhum morto. O rapaz falou que sim com a cabeça. Mas, se isto era responsabilidade sua, o rapaz não cumpriu, porque depois do intervalo, outra mulher, irmã biológica de Maritza, após resistir por alguns minutos, também passou um morto.

Cabe um breve comentário aqui. Durante o intervalo, meu anfitrião na Casa do Caribe, que havia me convidado para a festa, veio conversar comigo sobre o fato de que as religiões afro-cubanas não deveriam ser chamadas assim, pois já não são religiões de negros. Ele chamou minha atenção para uma moça que estava na festa, ela era branca, estudante de medicina e santeira. O que me chamou a atenção nela não foi o fato de não ser negra, numa festa onde circularam em torno de 40 ou 50 pessoas e havia umas 5 que não eram negras, dentre elas Kaio, outro pesquisador mexicano e eu, além de nós haviam mais duas jovens mulheres. Ou seja, a esmagadora maioria das pessoas presentes eram negras. Mas o que me chamou a atenção na moça sobre a qual Larduet comentou, foi que ela era a única não negra presente iniciada na santeria, *ahijada* de Maritza, e também foi a primeira pessoa a ir embora e a única que não bebeu nenhum gole do rum que Maritza e Enrides ofereceram para todos os presentes.

Ainda no intervalo, um grupo de mulheres se organizou, notei-as juntando dinheiro e uma delas saiu e voltou com cervejas, que dividiram e beberam entre aquelas que pagaram. Enquanto estávamos na rua, conversei um pouco com os músicos que eram todos trabalhadores da Casa do Caribe e já sabiam quem eu era e o que estava fazendo ali. Enquanto isso outro jovem rapaz se aproximou e puxou conversa, era um bailarino do teatro Heredia (principal teatro da cidade) e contou que não conhecia absolutamente ninguém ali, mas estava passando numa rua próxima, ouviu o som e resolveu aproveitar um pouco a festa.

O intervalo acabou e as pessoas retornaram para sala. Agora as pessoas dançavam mais animadas e ocupavam quase todo o pequeno espaço vazio, até que o mesmo homem que passou o morto primeiro demonstrou estar se sentindo mal e tentou sair para rua, mas foi impedido por uma mulher. Maritza *passou* um morto, que exigiu que lhe tirassem os brincos, colares e pulseiras que ela usava, e se arrastou pelo chão até o altar. Este morto foi até Larduet e o cumprimentou, depois se agachou passando a cabeça pelo meio das pernas dele e se levantou, de

modo que Larduet ficasse sentado nos ombros de Maritza e assim andou até a porta onde o soltou no chão demonstrando reverência. Enquanto isso, o homem que se sentia mal passou um morto novamente.

O morto que estava incorporado em Maritza dançou um pouco na sala e depois pegou uma garrafa de rum, foi até a porta e cuspiu a bebida de modo que o líquido se espalhasse o máximo possível. Havia uma mulher, irmã de Maritza, perto da porta e o rum respingou nela, que imediatamente começou a passar mal, resistiu um pouco mas também incorporou. Os mortos não ficaram mais que meia hora na festa. Foi feito um segundo intervalo. No retorno deste segundo intervalo uma mulher já com seus cabelos grisalhos, dançou um pouco na frente dos músicos, com um balde contendo água e flores em sua mão, a água foi despejada na rua. O cajón foi encerrado.

Após o encerramento, a janta foi servida. A panela que estava na frente da casa quando chegamos continha uma sopa de ervilha com legumes e carne. Foi distribuída entre as pessoas que circularam pela festa e entre os vizinhos, assim como o rum. A quadra da rua de Maritza ficou tomada de gente conversando, rindo, crianças brincando, enfim, o clima de festa se intensificou ainda mais e tomou conta da rua. Após as pessoas não desejarem mais comer sopa, Maritza pegou um bolo que estava no altar, uma faca e se sentou no portal de uma casa ao lado da sua e começou a servir bolo, primeiro às crianças.

Rafael

Um babalawo é um sacerdote do culto de Ifá, que por sua vez tanto é um sistema oracular composto por um conjunto de textos que corresponde a cada possibilidade disponível no oráculo. O oráculo consiste em 16 possibilidades básicas, que combinadas se transformam em 256 possibilidades. Cada uma das 256 possibilidades é chamada de *odu* e para cada um há um conjunto de mitos e receitas rituais que informam como a pessoa que consulta o oráculo deverá agir. *Odu* também é traduzido como caminho e para cada um dos odus há um orixá correspondente. O babalawo é o único capaz de ler o ifá e delimitar para qual orixá uma pessoa deverá ser iniciada⁶⁰.

⁶⁰ Para mais sobre o culto de Ifá, ver William Bascon, 1969.

Rafael é um babalawo com uma trajetória “modelo” assim como a de Maritza: um homem que se dedicou a aprender sobre espiritismo, *regla de palo, regla de ocha* para depois, se iniciar em ifá. Quando conversávamos sobre todas essas práticas e iniciações pelas quais passou, e eu o questionava se ele praticava ou mexia nas coisas das outras religiões, ele me dizia que atualmente era somente babalawo. Eu perguntava se alguma coisa o proibia de prosseguir com suas práticas, mas Rafael me dizia que – *no es que sea prohibido, es que no se deve*. E me falava que sentar numa mesa para fazer uma missa espiritual não cabe a um babalawo. No princípio eu entendia que se tratava de uma substituição, como se a iniciação em palo implicasse no abandono do espiritismo e assim sucessivamente até ifá. Logo, as perguntas que eu fazia não eram muito dotadas de sentido naquele contexto.

Rafael me falou que sua mãe lhe contava que quando criança ele via o espírito de seu pai, que faleceu quando ele estava com três anos de idade. Como não havia nenhum adulto religioso que fizesse parte de seu convívio, a capacidade comunicativa de Rafael com os espíritos ficou sem explicação até que, depois de crescido, saiu de Santiago e foi para Havana.

Em Havana acabou se aproximando de espiritistas e conhecendo um pouco do universo afro-religioso. Quando retornou para Santiago de Cuba, Rafael começou a *desarrollar sus muertos*. Contou que conheceu muitos espiritistas, todos mortos na época da minha pesquisa de campo, com quem aprendeu muito. As práticas espiritistas, segundo Rafael, em Havana e em Santiago são bastante distintas – *hay mucha polémica!* Além disso, Rafael explicou que – *lo que es espiritual, Santiago de Cuba, está considerada como la universidad de los espiritistas de Cuba. Porque donde mejor se trabaja el espiritismo es aquí en Santiago*.

Rafael, então, enquanto desenvolvia-se no espiritismo resolveu receber a *mano de orula*. Receber a *mano de Orula* é imperativo para qualquer pessoa que tenha pretensões de se iniciar na santeria ou em ifá. De acordo com Rafael, a *mano de Orula* é a primeira porta que uma pessoa atravessa no mundo da religião. Vale marcar que este ritual é indispensável somente à iniciação na santeria, na *regla de palo* não há a necessidade de tal ritual.

O ritual tem três dias de duração⁶¹. No primeiro dia há uma espécie de prestação de contas aos *eguns* (mortos) a respeito daquilo que se está fazendo e é quando nascem os guerreiros⁶² da pessoa que irá receber a *mano de Orula*. Os guerreiros possuem, sobretudo, a função de proteger a pessoa a quem pertencem. Cada guerreiro nasce a partir da duplicação de outro já existente e o mesmo vale para qualquer outro orixá. Os guerreiros que um babalawo faz são uma espécie de duplicação dos seus, que são colocados lado a lado e alimentados com o sangue do mesmo animal, fazendo assim com que os novos guerreiros comam juntamente com os guerreiros que os originaram. Além de receber os guerreiros a pessoa descobre qual é seu orixá protetor, ou seja, para qual orixá ela deverá ser iniciada na santeria, identificado segundo o *odu* da pessoa.

O *odu* de cada pessoa indica, além de possíveis problemas que ela enfrentará ao longo da vida (e possíveis soluções), para qual santo aquela pessoa deverá ser consagrada e se deverá ser consagrada ou não. O *odu* de cada pessoa é uma espécie de plano de destino: os problemas que as pessoas enfrentam ao longo da vida muitas vezes são resultado de uma vida que se afasta de seu *odu* verdadeiro. A forma mais recorrente e eficaz de fazer com que a pessoa retome seu caminho verdadeiro e se alinhe novamente com seu *odu*, é ser iniciado em *ocha* (*regla de ocha*, santeria). Isto porque a consagração de uma pessoa para seu orixá protetor faz com que ela se conecte novamente com o seu destino e assim seus problemas se resolvem, sobretudo os problemas de saúde.

No que diz respeito à primeira porta no mundo da religião, Rafael exclui o espiritismo. Não considera o espiritismo como uma religião em si, pois os espíritos que acompanham cada pessoa não lhes são entregues, são próprios de cada um e independentes de sua capacidade comunicativa⁶³. De acordo com sua explicação, ifá organiza a maneira como a pessoa deve fazer para que não tenha problemas no futuro, incluindo se deve ou não iniciar-se em *palo*.

⁶¹ No próximo capítulo há uma descrição detalhada deste ritual, que não trago aqui para não me estender e perder o fio da narrativa da trajetória de Rafael.

⁶² Os guerreiros são Ogum, Oxóssi e Osun. Este último não é o mesmo que o orixá feminino Oxum, também grafado como Osun.

⁶³ Remeto aqui à discussão presente na introdução e desenvolvida por Asad (2010) a respeito do conceito de religião.

Quando Rafael recebeu sua *mano de Orula*, foi orientado que deveria se *rayar* na *regla de palo* (iniciar em *palo*) e posteriormente se iniciar em *ocha*. Mas, contou que seu caso é excepcional, porque é filho de Obatala (um orixá da santeria) e que os filhos deste orixá não devem ser iniciados em *palo* – *porque se destruyen*. Falou que qualquer outro santo, não sendo Obatalá, as pessoas podem se iniciar em *palo* sem quaisquer problemas. No que toca a trajetória das práticas e iniciações em seu conjunto, o caso de Rafael se constitui como modelo, mas se torna uma exceção na santeria, pois as pessoas iniciadas para este orixá não costumam se iniciar em *palo*.

O babalawo mantém sua *boveda espiritual*, uma espécie de altar espiritista, tanto quanto seus objetos de *palo* e evidentemente de santeria. Ele mantém suas coisas religiosas atendidas com aquilo que é exigido. Porém, não realiza missas espirituais, por exemplo, mesmo sendo capaz de fazê-lo. E no que toca o *palo*, não se tornou um sacerdote de *palo*, suas possibilidades rituais são limitadas. Rafael também não inicia ninguém na santeria. As atividades no plano da prestação de serviços religiosos, para dizer de alguma forma, são limitadas ao ifá. O que de fato não exclui um conhecimento e uma prática reduzida ao nível mínimo e pessoal das outras religiões.

As trajetórias de Maritza e Rafael se constituem como duas trajetórias que estão de acordo com o discurso local dominante de que o ideal é: saber se comunicar com os espíritos e atendê-los nos altares; ser iniciado em *palo*, que, entre outras coisas, pode ser um meio poderoso tanto para fazer quanto para se proteger de feitiçaria; e, por fim, ser iniciada na santeria, no caso das mulheres, ou na santeria e no ifá, no caso dos homens. Esta trajetória discursivamente valorizada o é na vertente *criolla*. Na sequência passaremos às trajetórias menos ortodoxas.

3.1.2 *Um caso nem tão ortodoxo assim*

Alexander

Alexander é um jovem babalawo que durante muito tempo de sua trajetória religiosa se dedicou a trabalhar com *palo*. Alexander me contou que era espiritista desde criança, pois era uma tradição de

família. Sua bisavó era curandeira. Alexander lia as cartas, mas após ter se iniciado em ifá, não “pode” mais ter práticas espiritistas neste sentido. Não se trata de uma proibição formal, mas há um entendimento de que um babalawo ler as cartas é uma espécie de rebaixamento de *status*, pois ele é apto a ler um oráculo hierarquicamente superior e deve permanecer nesta posição superior.

No dia que visitei Alexander pela primeira vez, começamos a conversar sobre sua prática espiritista e de sua família e num determinado momento ele me convidou para ir até o pátio do seu apartamento. Falou que assim eu entenderia melhor sobre o que estávamos falando. Caminhamos até o local onde ficava sua *nganga*⁶⁴. No pátio próximo a *nganga* de Alexander havia uma árvore com várias fitinhas coloridas amarradas. Ele me falou que cada uma daquelas fitinhas era uma mulher que teve dificuldade para engravidar, mas conseguiu. Alexander dizia que sua confiança mesmo era em seus *muertos*, naquilo que via e ouvia. Como sacerdote de *palo*, Alexander *passava muerto*, o que significa que tinha a capacidade do transe. Também dizia que ifá servia como uma espécie de confirmação daquilo que seus *muertos* lhe diziam.

A capacidade comunicativa com os mortos, na maioria das vezes, principalmente entre os religiosos *criollos* que a possuem, é vista como uma vantagem pelos babalawos, pois os espíritos os auxiliam na interpretação tanto de uma situação específica, quanto na própria interpretação de ifá. Porém, há uma diferença entre a comunicação com os espíritos e a capacidade de possessão. Via de regra, uma pessoa que *se monta* ou *passa muerto* não pode iniciar-se em ifá. São aptidões comumente separadas, o sacerdócio de Ifá e a possessão⁶⁵. Mas, Alexander tinha um apreço visível por seus *muertos*. Contudo, explicou-me que se iniciou em ifá utilizando a metáfora de um calçado velho. Falou que sentia como se o espiritismo (*regla de palo*, neste caso) fosse um calçado que está apertando o pé, sentiu a necessidade de algo mais confortável.

⁶⁴ *Nganga* são os recipientes pertencentes aos sacerdotes e sacerdotisas de *palo*, onde residem os espíritos que através de um pacto concordam em trabalhar conjuntamente com estes sacerdotes e sacerdotisas, tal como explicado no capítulo 1.

⁶⁵ Este assunto será tratado mais detalhadamente no capítulo 6.

O fato de *passar muerto*, no plano discursivo, é impeditivo da iniciação em ifá, mas no plano prático se encontra um meio. O que chama a atenção é o apreço que Alexander demonstra por sua *nganga* e por seus *muertos*, mesmo que tenha burlado a regra que o impedia de iniciar-se em ifá. Isto se dá, sobretudo porque não se trata de substituir uma religião pela outra, como eu pensava no início, mas de complementar as práticas.

No dia que fui pela primeira vez na casa de Alexander para fazer uma entrevista, ele me convidou para ver um atendimento que iria fazer naquele mesmo dia. Fomos à casa de Ibô, uma mulher com três filhos adultos, casada com um médico que estava em missão na Venezuela.

Chegamos à casa de Ibô, após alguns segundos na sala, ela nos convidou para irmos até a área de serviço de seu apartamento, onde ela mantinha sua *boveda espiritual* (um altar), enquanto aguardávamos o filho mais velho e o do meio. A *boveda* de Ibô estava sob uma mesa. Havia vários copos com água, algumas imagens de santos católicos, e ao lado direito da *boveda* havia uma foto de alguém (que a julgar pelo estado da foto é provável que fosse de alguém já falecido). Alexander começou me explicando como deveria ser montada uma *boveda*, com os três copos que correspondem aos espíritos guia, protetor e auxiliar. Atrás destes três deveriam ser colocados os outros copos. Seguiu falando que para São Lázaro é bom oferecer vinho porque ele gosta.

Enquanto Ibô foi buscar vinho para colocar aos pés de São Lázaro, Alexander me falou que aquela *boveda* estava errada porque santos e espíritos estavam juntos e deveriam estar separados. Comentou que logo que entramos no apartamento senti uma pressão na cabeça e estava procurando o que deveria ser, mas depois soube que isso era em função da *boveda*, que de acordo com ele não estava bem montada. Quando Ibô retornou com o vinho perguntou se deveria colocar à *africana* também. Alexander respondeu que sim. Ibô serviu um pouco de vinho e colocou ao lado de uma boneca negra, vestida com uma roupinha toda branca que segurava numa das mãos uma cestinha de vime com um baralho espanhol dentro. A *africana* estava sentada numa

mesa ao lado da *boveda*. Bem em baixo, quase escondido, estava a imagem de um índio, que é um *espírito de comissão*⁶⁶.

Quando os filhos de Ibô chegaram, passamos todos à sala para iniciar o trabalho de limpeza que Alexander faria. As cadeiras foram organizadas de tal modo que formaram um círculo ao redor da sala e o centro ficou vazio. Alexander preparou tudo que era necessário, perguntou quem era o filho mais velho e sua data de nascimento. Fez os cálculos e chegou ao *odu astral*⁶⁷. Começou por ele. Foi falando coisas a respeito de sua personalidade e de possíveis problemas. Após um tempo falou para o rapaz ir visitá-lo, em outro momento.

Quando passou ao filho do meio, no momento que o rapaz falou a data de nascimento, Alexander tirou seu gorro verde e amarelo e apertou a mão do rapaz. Também apertou a mão do irmão mais velho, depois. Alexander começou um discurso sobre o *odu* do irmão do meio, falou que aquela data de nascimento indicava um *odu* de pessoas que nasceram para serem grandes, para serem bons babalawos. Ao final disse para o rapaz visitá-lo outro dia, que na sua casa explicaria melhor sobre o que estava falando.

Nenhum dos rapazes parecia ter intimidade com o que estava acontecendo. Mas Alexander insistiu muito com o irmão do meio de que deveria ir visitá-lo, falou que o rapaz nasceu para ser grande, que aquele não era um *odu* de gente que fica dirigindo carro (no caso, era o trabalho do rapaz). Dizia que aquele *odu* era de pessoas grandes em coisas de outro plano e não em atividades terrenas. Já no final da função,

⁶⁶ Chamados de *espíritos de comissão*, os espíritos de índios e ciganas são comuns. Praticamente todas as pessoas são acompanhadas por um de cada e cada pessoa possui um destes espíritos de maneira mais proeminente – são os *chefes de comissão*. Por exemplo, uma vez Rafael me falou que como *jeje de comissão* eu tinha uma cigana e que em função disto eu deveria preparar uma boneca vestida de cigana, explicou como deveria ser a roupa da boneca, e atendê-la na minha casa. Por atendê-la entende-se ofertar certas bebidas e alimentos, além de conversar com ela e desenvolver a capacidade comunicativa, para que as atividades dela enquanto espírito que me acompanha possam ser facilitadas. Rafael me falou todas essas coisas porque como espíritista ele era capaz de vê-la ao meu lado.

⁶⁷ Odu astral foi como chamaram dois amigos babalawos o odu que correspondia à minha data de nascimento, que se descobre a partir de um cálculo com os números que compõem a data de nascimento de cada pessoa.

Alexander, ao chamar o irmão do meio, perguntou-lhe se ele gostava daquelas coisas. O rapaz respondeu que sim. Alexander se dirigiu a Ibô e perguntou se ele nunca houvera dado sinais de mediunidade. Ibô respondeu que sim, desde pequeno, mas nunca quis desenvolver. Então Alexander falou – “*te digo que nasciste para ser grande, grande mismo. No estoy hablando de cosa de niño de estar sentado en la mesa. Estoy hablando de ser babalawo!*”

A limpeza espiritual que Alexander realizou na casa de Ibô foi um trabalho de babalawo. Contudo, não é possível que o babalawo anule toda sua experiência como *muertero*. De acordo com o que Alexander me falou, ele escuta e vê os espíritos e são eles que lhe informam aquilo que é necessário ser feito. O oráculo, em seu caso, funciona como uma espécie de confirmação daquilo que os espíritos lhe dizem. Apesar de a prática espiritista ser totalmente ativa, às vezes até central, Alexander não pode oferecer serviços religiosos – como é o caso de uma limpeza espiritual – enquanto espiritista. Os serviços religiosos que oferece são como babalawo.

Parece-me evidente aqui que o que está em jogo é uma questão de *status* de cada uma das religiões. As afirmativas de Alexander de que o rapaz “nasceu para ser grande”, apontando para uma possível chance de iniciação em ifá e colocando as práticas espiritistas (*estar sentado en la mesa*) como “*cosas de niño*” marcam bem esta diferença.

No início da pesquisa de campo tive dificuldades em perceber as diferenças entre ser iniciado em *palo* e ser *palero*, por exemplo, ou ter santo feito e ser santeiro. São duas categorias distintas, pois a iniciação pode ser uma formalidade necessária para resolver um problema específico e não implica necessariamente na prática religiosa. Além disso, determinadas práticas são tão comuns, como é o caso da manutenção de um altar espiritual em casa, que as pessoas não as consideram como uma prática religiosa em si.

Âmbar era uma santeira atípica, como ela se autodenominava. Ela não vinha de família religiosa, passou a conhecer a santeria em função de um namorado que era santeiro. Na medida em que começou a frequentar as festas e conhecer um pouco sobre a santeria interessou-se e resolveu se iniciar. Quando recebeu sua *mano de Orula*, foi indicado que ela se iniciasse em *palo* antes da santeria. Assim ela o fez, procurou um *padrino* de *palo* e fez sua iniciação. Ao responder minha pergunta

sobre se ela era palera, me respondeu que não e lhe questionei sobre o espiritismo, e a resposta também foi não. Falou que era apenas santeira, só que mantinha sua *casuela de muerto* e uma boveda espiritual em sua casa.

Enquanto conversava com Rafael sobre este assunto, perguntei quais religiões ele praticava – *ah, pratico 100% ifá. Por qué? Porque se supone que como babalawo que soy ya mi título honorífico no me permite ...no trabajar con esto, si no...O sea, acceder a su casa... me estás entendiendo? Ya, yo subí. Yo practiqué aquí como tal la santería, tiraba caracol, consultaba con el caracol, si... Hacia cosa de la santería. Yo me inicié en palo y la santería e practicaba las dos cosas. Pero a subir a ifá ya no me corresponde porque es como un título donde la visión es otra.*

O grifo na fala de Rafael chama a atenção para o fato de que a transformação na sua prática religiosa tem uma direção vertical. Quando acessa uma prática *donde la visión es otra*, Rafael explicita de maneira bastante clara que há um vetor que aponta para cima. Acredito que explorar o aspecto da verticalidade desta transformação pode levar a reflexões interessantes sobre este sistema religioso⁶⁸.

3.2 A regra de Palo como herança de família

Leonides

O fato de haver um entendimento de que ifá ocupa o topo da hierarquia não impede que as pessoas iniciem suas práticas religiosas sem nenhum tipo de contato com ifá. É verdade que não é possível se iniciar na prática de ocha ou ifá sem antes passar por um babalawo, mas o mesmo não é válido para o espiritismo e a *regla de palo*. É o caso de Leonides, sacerdote de palo.

Leonides se iniciou em palo aos nove anos de idade, por influência de sua família. Seu avô, pai de sua mãe, era religioso e, de

⁶⁸ Holbraad 2012 explora a ideia de transformação vertical, mas sua discussão é restrita ao culto de Ifá, penso que ampliar e explorar mais o tema da verticalidade em relação ao sistema pode ser profícuo.

acordo com Leonides, a família herdou a espiritualidade. Pelo menos duas irmãs de sua mãe eram *espiritistas de mesa*. Aproximou-se do *palo* por conta da mãe, pois, segundo ele, tão jovem que era não tinha muita consciência do que queria, e foi seguindo sua mãe. Um pouco mais velho, por volta dos onze ou doze anos de idade já estava totalmente absorto pelo *palo*. Sua *madrina* sempre lhe ensinava sobre o espiritismo. – *Antes de trabajar el palo, havia que trabajar al espiritismo. Era de passar un espirito guardian, um espirito guia. Porque es lo que te da la fortaleza, la protección en sí. [...] porque es un sistema, nada está divorciado, ninguna cosa esta divorciada. Para sentirte un buen palero, para sentirte un buen ngangero, tiene que conocer los rezos. Porque todo se reza y todo se reza padre nuestro. El espiritismo es la basis de todas las religiones.*

Ao ser questionado por mim se praticava alguma outra religião, Leonides contou-me o seguinte – *yo iba a iglesia católica, em primer lugar. De muchacho, los sábados llegué a hacer el catecismo. Pero aquí havia un prejuicio, al principio de la revolución havia un prejuicio. Eso no es secreto para nadie. Entonces, qué sucedió? Yo iba a la iglesia a lo sábado y los domingos cogía la misa. Resulta que cuándo ya yo llego a cierto grado empiezan a hablar a cerca de religión. En la escuela empiezan a hablar de la religión no como ahora, que se entiende el problema de la religión, si no como despectivo. Aquellas personas que creían en dios que eso era una bobería... siempre uno lo ocultaba. Y entonces los muchachos de mi aula me veían, que yo entraba en la iglesia y cuando la maestra dice – a ver, levanta la mano los niños que van a la iglesia. Yo no levanto la mano. Por un problema de que... aquel concepto que había de la religión. Y dice uno – maestra, Leonides si va a la iglesia y va a la iglesia X. Y ahí me empecé a fajar en la aula con el muchacho. Me entiendes? Porque me puso en evidencia. A partir de ahí deje de ir a la iglesia.*

Em outro momento, Leonides expressou a mim seu desejo de se iniciar na santeria. Perguntei se ele sabia de qual santo era filho, ou seja, caso fizesse sua iniciação na santería para qual orixá seria consagrado. Ele me respondeu que não tinha certeza, porque nunca consultou Ifá. Falou que o único oráculo capaz de dizer para qual orixá alguém deve ser iniciado é ifá, pois ele é o “maior” entre os oráculos. A trajetória de Leonides não é nem uma trajetória valorizada discursivamente, nem se trata de uma trajetória atípica. Vindo de família religiosa, frequentava a

igreja católica, na mesma medida que frequentava a muerteria⁶⁹. Seu contato com a *regla de palo* se deu pela via familiar e não através de ifá, mas isso não o impede que futuramente venha a se iniciar na santeria. De acordo com o que me comentou, ele tem a intenção, que me pareceu vaga, de se iniciar na santeria, mas o ifá era vetado a ele porque *passa muerto*. É um *subidor* e provavelmente também o será na santeria.

Tito

Assim como Leonides, Tito também herdou de sua família a espiritualidade. Tito vivia numa cidadezinha vizinha de Santiago e fui à sua casa convidada por dois amigos babalawos *criollos*. Quando chegamos à casa na hora combinada não havia ninguém. Ficamos esperando por cerca de uma hora até chegar a filha de Tito, uma adolescente que nos recebeu. Enquanto aguardávamos Tito, várias pessoas passaram e perguntaram por ele, que estava realizando um ritual em algum lugar. Algumas pessoas esperaram mais de duas horas, até que Tito chegasse, conversasse comigo, nós almoçássemos e ele resolvesse o que tinha para resolver com meus amigos babalawos. Essas pessoas o buscavam e aguardavam em função de serviços religiosos que ele lhes prestava.

Quando entramos na casa, uma surpresa encantadora para mim, um de meus amigos me falou – *te presento la casa de los fetiches!* A sala inteira era tomada por sopeiras. Na cozinha estava o *canastillero*, móvel dedicado a guardar as sopeiras com os santos de pessoas iniciadas na santeria. O cômodo além da cozinha era a sala dedicada a seus atendimentos. A primeira imagem que notei ali foi um busto de José Martí, herói da independência (ver Capítulo 1), igual aos vários que se encontra pelas ruas. Além do busto que me chamou a atenção havia um altar muito semelhante aos comumente encontrados nos terreiros de umbanda. Depois desta sala, ficava o pátio e nos fundos do pátio um cômodo onde estavam as coisas de *palo*, no qual um de meus amigos

⁶⁹ Vale apontar que assistir a missas católicas, ir à igreja, acender velas para os santos, rezar e muitas outras coisas podem ser feitas em função de uma prática espiritista. Ou porque a pessoa possui um espírito que era católico, e para agradá-lo acaba tendo práticas católicas, ou porque alguma receita ritual específica pode exigir alguma prática neste sentido. A água benta é amplamente utilizada nos rituais afro-cubanos.

babalawo falou que não entrava. Tito me mostrou o cômodo, de chão batido e paredes de madeira, todas cercadas por *ngangas* e no meio uma enorme árvore com a maior *nganga* da peça. A *nganga* central era maior que eu, em altura e largura, muito provavelmente em peso também.

Tito começou contando sua trajetória religiosa desde seu nascimento. *Mi trayectoria en mi familia siempre han habido espiritistas. Pero, no de... no de la metodología abundante. Es decir que han sido, pero han mantenido un vínculo estrecho con ellos y la religión. El que tiene el vínculo abierto con la religión y la humanidad, soy yo. Mi mamá [...] no era muy creyente. Para nada. Yo nascí gimago⁷⁰, mi compañera se perdió al año y la acción del espiritismo la tengo desde el año. Pero fue a los once años que desarrollé la mediunidad y empecé a trabajar el espiritismo. Donde vivía tenía una casa templo de espiritismo, que ustedes dicen umbanda y me mantenido todo tiempo en el espiritismo. Desarrollado las personas, desarrollando la humanidad y trabajando todos los espíritus. Está claro? Después de todo eso hice santo con 30 años, porque yo tengo un espíritu que tenía santo hecho y por ese espíritu que llego a la santería. [...] ya tenía el conocimiento por el espiritismo, de lo que era la santería y desarrollé, y tuve quince años desarrollando la santería sin estar iniciado, donde me dio cobertura al conocimiento del caracol. Lo caracol es uno de los oráculos más... después del ekule de Orula, el otro oráculo es el caracol y es muy anido⁷¹. Porque hay que saber entender. Hice santo, dije que quería ser oriaté. Madrina me dijo – no pero tú con estos muertos, tú eres más espiritista que santero. Y dijo – voy ser oriaté. Y me dediqué a aprender, hasta que me hizo oriaté.*

A fala de Tito é bastante esclarecedora no sentido de demonstrar algumas sutilezas das relações entre as diferentes práticas religiosas. Tito dedicou muito tempo de sua vida ao espiritismo, que tudo aponta

⁷⁰ *Gimago* é gêmeo, Tito nasceu com uma irmã gêmea que morreu no primeiro ano de vida.

⁷¹ Existe uma gama de oráculos afro-cubanos, o mais simples é o coco (parte-se a polpa de um coco seco em quatro partes, joga-se elas para cima havendo cinco possibilidades de caída definidas pela posição que a parte côncava cai, as respostas são uma gradação entre “sim” ou “não”), existe também o *chamalongo* (é o mesmo princípio do coco, porém prepara-se com a casca do coco, podendo ser quatro peças côncavas de um dos lados de outro material), ainda existe o *dilogum* (os caracóis, equivalente aos búzios muito utilizado no candomblé brasileiro), além do ifá.

ser um *espiritismo muertero* – com todas as *ngangas* e o fato de sua madrinha falar que ele era mais espiritista que santeiro por conta da quantidade de *muerτος* que o acompanhavam. Somado a isso há um detalhe que me chamou a atenção.

Na sala com o altar, onde Tito atendia as pessoas, havia um quadro com um homem negro pintado. Um homem negro com um lenço vermelho amarrado no pescoço, fumando um cachimbo e ao fundo uma paisagem com uma árvore, embaixo estava escrito um nome cujo sobrenome era Montenegro. Eu havia recebido de Leonides uma série de espécie de apostilas de *palo mayombe* (um tipo específico de *regla de palo*). Dentre estas apostilas uma estava assinado por Carlos Galdiano Montenegro. Nas primeiras páginas lê-se o seguinte “el propósito de este libro es apresentar a aquellos que tienen interés, información acerca de Palo Mayombe tal como es practicado por la familia Montenegro de Puerto Rico y de Brasil”.

Isto me chamou a atenção, pois Tito foi o único religioso que afirmou que o espiritismo correspondia à umbanda brasileira. Além disso, ele tinha plantado em seu pátio um pé de boldo e quando perguntei como eles chamavam a planta, em Cuba, me respondeu que não sabia, pois aquela muda tinha vindo do Brasil. Mostrou-me mais umas duas ou três plantas que foram do Brasil para o seu quintal.

Entre todos os religiosos e religiosas que conheci, Tito pareceu ser único, no sentido de que subvertia a lógica hierárquica em sua prática religiosa. Tito era *obá oriaté*, o cargo mais alto da santeria, exclusivamente masculino. No entanto, Tito continua se dedicando ao *palo*. Quando chegamos na sua casa ele estava em algum lugar oficiando uma cerimônia de *palo*. Tito seguiu ofertando serviços religiosos de ambas as religiões, diferentemente de outros religiosos que assumem somente a posição mais elevada da hierarquia.

3.4 *Criollos* e nigerianos, tensões e rupturas

Aurora

A trajetória de Aurora é marcada por uma ruptura drástica com as práticas da vertente *criolla*. Sua trajetória ajuda a compreender um

pouco das diferenças entre as duas vertentes, *criolla* e nigeriana. Conheci Aurora através de uma colega que trabalhava na Casa do Caribe que era um jovem babalawo da vertente nigeriana. Ele me apresentou a ela a meu pedido, num ritual em que podemos conversar brevemente e pude expressar meu interesse em entrevistá-la por seu uma *yanifá* (mulher iniciada em ifá e capaz de manipular o oráculo).

No dia que me encontrei com Aurora, ela começou logo falando – *nascimos en el criollo*, referindo-se a ela e a seus dois filhos, que criava sozinha. Aurora teve sua “entrada” na vida religiosa através de uma cartomante, uma espiritista. A cartomancia é considerada, em Santiago de Cuba, uma prática espiritista. Segundo Aurora, a mulher era santeira e lia as cartas muito bem, mas na leitura das cartas recomendava a consulta com ifá e encaminhava para o marido ou o filho, ambos babalawos *criollos*. Aurora era visivelmente decepcionada com as práticas *criollas* e durante nossas conversas sempre traçava um paralelo entre *criollos* e nigerianos. Mas também ponderava que sabia existir bons religiosos *criollos* e que seu caso foi uma questão de azar.

Aurora e seu filho mais velho, José, realizaram diversos rituais enquanto eram praticantes da vertente *criolla*. José teve um problema de saúde que causava febre alta e dolorosas e contrações musculares nas articulações, havia um risco de morte porque a doença iniciava pelas articulações dos membros inferiores e tendia a subir, caso chegasse à garganta o menino poderia morrer asfixiado, de acordo com Aurora. José passou por uma internação hospitalar de dois meses e nessa época “eles” (a família de religiosos *criollos*) disseram a Aurora que se José não fizesse o santo, iniciação na santeria, até o final do ano o menino iria morrer. Aurora não tinha condições financeiras para fazer o santo do menino e “eles” lhe disseram que vendesse seu apartamento para conseguir o dinheiro.

Aurora não concordou com a ideia e foi questionada por uma amiga que lhe perguntou “que espécie de religiosa ela era”. Aurora se negou a colocar seu apartamento à venda. Teve uma amiga que chegou a colocar a casa à venda para fazer a iniciação na santeria, mas acabou não encontrando comprador. Foi nesse momento que Aurora foi buscar Enrique, o religioso que levou a vertente nigeriana para Santiago, por indicação de outra amiga.

Contou-me que assim que fez sua primeira consagração com Enrique, sua vida começou a mudar. Quando o babalawo foi à sua casa, na sala de jantar (conjugada com a sala de estar) quase não havia espaço para colocar a mesa de tantos *poderes* e objetos que deveriam ficar atrás da porta “para todo mundo ver”. Enrique foi consultando Ifá e o oráculo foi dizendo para tirar a maioria das coisas, somente restaram dois exus.

A casa de Aurora de fato me chamou a atenção pela clara diferença estética das outras casas de religiosos que havia conhecido. Em primeiro lugar o tipo de mobília. Não se tratava de uma mobília “típica” de Santiago. A sala da casa de Aurora era mobiliada com um sofá de três lugares e duas poltronas, com uma mesinha de canto. Muito diferente dos grandes móveis de madeira, e a ausência de pelo menos uma cadeira de embalo era notória. A mobília da sala de jantar era de metal, a mesa com uma estrutura de metal e um tampo de vidro, com um pequeno bar também de metal e vidro. Totalmente diferente das grandes mesas de madeira acompanhadas de estantes ou aparadores igualmente grandes, que eu estava acostumada a ver⁷².

Além da mobília que se diferenciava da maioria das casas que eu havia visitado, de religiosos ou não, num primeiro momento não encontrei absolutamente nenhum indicador de que houvesse alguém que fosse religioso na casa. Após algum tempo de conversa ela me mostrou onde estavam suas coisas (sopeiras de santos, exus, os guerreiros). Estavam todos numa salinha, entre a sala e os quartos, tudo numa esteira. Normalmente os guerreiros, Eleguá e exu, ficam no chão atrás da porta e as sopeiras dos santos no *canastillero*, um móvel de madeira com portas de vidros.

Aurora chegou a comentar sobre esta diferença. Contou-me que uma vez recebeu um amigo que era babalawo *criollo* e vivia na Itália. Quando o homem chegou à porta do seu apartamento, ele sentiu que

⁷² Esteticamente, a casa de Enrique é parecida com a casa de Aurora, poucos móveis, uma mobília menor feita de metal e vidro. Porém, a casa de Enrique mantinha as clássicas duas cadeiras de embalo na sala. Também não havia exposto nenhum móvel com os santos, o *canastillero*. Nenhum guerreiro, ou Eleguá, ou exu, nada atrás da porta nem à vista. Não conheci todos os cômodos da casa, mas é claramente diferente da casa das pessoas praticantes da vertente *criolla*. Nestas casas, por menor que seja o espaço há objetos atrás da porta que devem permanecer expostos aos olhos de todas as pessoas que entrarem, assim como as bonecas, mais comumente vestidas de Iemanjá ou Oxum.

havia alguma coisa, mas olhou e não percebeu nada. Então o homem lhe perguntou quem ela era, ela respondeu seu nome. Mas o homem saudou os orixás e pediu licença para entrar e lhe disse – *Ustedes del nigeriano siempre escondiendo lo que hacen!*

Aurora me falou muito a respeito das regras de condutas que devem ser observadas pelos praticantes do *criollo*, que ela considera desnecessárias. Como, por exemplo, usar exclusivamente roupas brancas durante todo o ano que segue a iniciação na santeria, ou não poder estender as roupas para secar após as 12h. A yanifá era muito crítica a estas regras e dizia – *por gusto Bianca, esto todo es por gusto*. Assim como criticava as interdições, para as quais não encontrava explicações lógicas, também era crítica ao que julgava como iniciação desnecessária. Aurora entendia que a iniciação no santo, ou qualquer outra consagração (*receber poderes*, como dizem os *criollos*) deveria ser feita para resolver algum problema específico. Dizia que para “eles” do *criollo* todo mundo tem que fazer santo, indicam a iniciação na santeria *por gusto*, sem motivos que a justifiquem.

Na medida em que se aproximou de Enrique e sua vida foi melhorando, seu filho José ficou bem, ela mudou para um emprego melhor e descobriu que o filho não precisava se iniciar na santeria como havia lhe dito o babalawo *criollo*. José se iniciou diretamente em ifá. Mas, descobriu que seu outro filho, sim, deveria fazer santo. Além das consagrações que julgava, muitas vezes, desnecessárias, Aurora era crítica ao modo de realizá-las. Pois de acordo com a lógica *criolla*, uma dada consagração deve ser feita tal qual uma receita pré-existente. De acordo com que aprendi com os babalawos *criollos*, é justamente isto que garante a autenticidade de sua prática religiosa, é o que garante que estão fazendo o ritual da forma tradicional, tal como ensinaram os africanos escravizados que estavam em Cuba no século XIX. Porém, segundo me contou Aurora, Enrique consulta o oráculo na medida em que vai organizando a consagração. Isto faz com que para um ritual específico às vezes seja necessário matar um bode, mas quando outra pessoa vai fazer o mesmo ritual ela deve matar quatro bodes, por exemplo.

A diferença básica na forma de trabalhar tem consequências em todo o resto. O que foi mencionado acima, de que Enrique prepara as consagrações de acordo com o que o oráculo fala, resulta numa transformação radical do modo de compreender todo o sistema

religioso. Ao discutir sobre a ontologia e a cosmologia de ifá, em Cuba, Martin Holbraad (2014) demonstra que os odus (cada uma das 256 combinações do oráculo) contam não somente o surgimento de cada elemento ali envolvido (e isto abrange desde todos os animais, valores morais, os próprios orixás), mas prescrevem como as coisas devem ser. Seguindo esta lógica, observando que cada odu possui suas receitas rituais, Enrique, ao seguir as receitas e se basear na comunicação direta com o oráculo, desconsidera o caráter prescritivo e desloca o papel do mito.

Busquei demonstrar que para além das especificidades históricas e culturais, as práticas afro-religiosas em Santiago operam de maneira intrínseca. Diante da dificuldade em oferecer uma descrição que privilegiasse a forma interligada como essas práticas ocorrem optei por focar nas trajetórias, objetivando não criar uma falsa sensação de independência entre elas. A intenção foi iluminar o fato de que a prática de uma religião pode necessariamente implicar na iniciação de outra, como é o caso quando uma pessoa que pretende iniciar-se na santeria acaba tendo que iniciar-se em *palo*, porque Ifá ordenou. Ou seja, para iniciar-se numa determinada religião, é preciso consultar um especialista de outra, para que o oráculo indique que uma iniciação em outra religião ainda é necessária. E, no final, quando tudo estiver organizado para realizar a iniciação na santeria, ainda será preciso acionar outra especialidade religiosa para fazer a missa espiritual. Como me diziam meus interlocutores – *Todo funciona como una cadena!*

Ressalto que esta relação entre as diferentes religiões possui uma orientação hierárquica. Existe uma ordem estabelecida. Não é possível passar por nenhuma outra iniciação após ser iniciado em ifá. Não é possível se iniciar em *palo* após ter se iniciado na santeria, pelo menos no plano do discurso. Há uma diferença de *status* e de poder também entre as religiões (isto será tratado nos próximos capítulos). Sentar *numa mesa para fazer uma missa espiritual “es cosa de niño”*, enquanto iniciar-se em ifá *“es cosa grande”*. Quando alguém se inicia em ifá, sobe de *status* e deve ter uma conduta religiosa de acordo.

Restando clara a forma como ocorre a complementariedade entre as práticas religiosas tratadas, busco no próximo capítulo desenvolver uma discussão sobre o caráter hierárquico do campo em voga. A partir da centralidade dos rituais de iniciação nas práticas religiosas, desenvolvo uma reflexão sobre o conceito de hierarquia presente em Louis Dumont ([1966] 2008).

Capítulo 4 – *Cadena*: um conjunto hierárquico

Para descrever a dinâmica do campo religioso afro-cubano é incontornável mencionar a noção de *cadena*, um conceito que sintetiza as complexas relações entre cada uma dessas manifestações religiosas, seus rituais e funcionamento cotidiano. O objetivo deste capítulo é demonstrar que as religiões afro-cubanas, tratadas nesta tese, se relacionam de forma hierarquizada e interdependente. Constituem um conjunto de práticas com sentidos imbricados que podem levar uma única pessoa a se iniciar em mais de uma religião. A metáfora utilizada pelos religiosos para me explicar que as diferentes religiões afro-cubanas são interdependentes era a da *cadena* (corrente). Diziam que tudo funcionava como uma corrente. Este capítulo dedica-se a esmiuçar este caráter interdependente das diferentes práticas e demonstrar que há uma organização hierárquica entre os elos que formam a *cadena*.

Atualmente há duas vertentes de religiosos afro-cubanos, os *criollos* e os nigerianos. Na verdade, cada uma delas se autodenomina como *tradicional criollo* e *tradicional nigeriano*. As duas vertentes possuem concepções de mundo semelhantes em vários aspectos e dizem respeito às práticas religiosas da santeria e ifá. Diferenciam-se, sobretudo, mas não exclusivamente, em termos práticos e rituais. Porém, como se verá neste capítulo, em Santiago as diferentes práticas afro-religiosas formam um sistema e conseqüentemente, diferenças em qualquer um dos elementos de um sistema transformam o todo, resultando assim em diferenças práticas que dizem respeito às outras modalidades religiosas.

Tomo a vertente *criolla* como ponto de partida e a vertente nigeriana em contraposição. Isto se dá por dois motivos, o primeiro em função de minha aproximação com o campo ter sido via religiosos *criollos* e o segundo porque a vertente *criolla* até pouco tempo era a forma por excelência de prática religiosa, enquanto a jovem vertente nigeriana em Cuba surgiu em oposição às práticas *criollas*. Neste capítulo não aprofundarei o embate entre as duas vertentes e os pontos de disputas e de aproximações serão tratados no capítulo 6. A seguir busco explorar a ideia da *cadena* e aquilo que é valorizado discursivamente.

É importante ter claro a dimensão geográfica, pois há diferenças entre as práticas religiosas do oriente, do centro e do ocidente⁷³. Essas diferenças são importantes e frequentemente marcadas nas falas dos religiosos. Além de existirem certas práticas religiosas numa região e não em outra, as mesmas religiões podem significar práticas diferentes em cada uma das regiões.

A metáfora da *cadena* para falar sobre como são as relações entre as diferentes práticas religiosas foi utilizada amplamente por parte dos interlocutores desta pesquisa. Mas quais são, afinal, as práticas que formam esta *cadena*? De acordo com o discurso mais recorrente formam esta *cadena* o espiritismo, a *regla de palo* e a santeria-ifá. Evidentemente enunciar estas três/quatro religiões é vago, começando pelo próprio número de religiões, impreciso.

São vários os critérios possíveis de serem utilizados para precisar quais e quantas religiões compõem a *cadena*, sobretudo em função da religião de ifá que se trata de uma religião cujo critério para a iniciação e a forma de participação diferencia homens e mulheres. Ou seja, a princípio é uma religião exclusivamente masculina, mas como veremos existem outras perspectivas a respeito. Outro motivo que dificulta a precisão é considerar o espiritismo como religião ou não. Alguns interlocutores afirmavam que o espiritismo não é uma religião propriamente, outros o encaravam como religião.

Além disso, há mais um ponto que julgo necessário expressar: a exclusão do vodu haitiano como componente da *cadena*. Uma justificativa simples e válida etnograficamente é que os religiosos que conheci, na sua maioria, senão na totalidade, não consideravam o vodu como compondo a *cadena*, sempre se referiam ao vodu como um “outro”. Mas este “outro” me parece merecer uma atenção mínima.

A presença massiva de imigrantes haitianos em Cuba, sobretudo na região oriental do país, data do final do século XVIII e início do século XIX quando se deflagrou a Revolução pela independência do Haiti. Grete Viddal (2013) dedicou-se em sua tese à forma como os descendentes de haitianos percebem e mostram suas *cubanidades*⁷⁴ e

⁷³ Aqui gostaria de sublinhar as diferenças históricas que marcam as disputas entre Santiago e Havana, tratadas no capítulo 2.

⁷⁴ Remeto aqui à discussão presente na introdução, sobre *cubanidad*.

suas exclusividades enquanto cubanos-haitianos. A autora demonstra como apesar da antiga presença de imigrantes haitianos, essas pessoas, na maioria das vezes, são consideradas como “estrangeiros”, “não integrados”, “primitivos”, como a figura do “outro”. Mesmo que a presença de imigrantes haitianos tenha sido um dos pilares do desenvolvimento da produção de açúcar e café da região oriental do país, formando comunidades rurais que influenciaram nos modos de vida locais, são comunidades muitas vezes consideradas “primitivas” e/ou “isoladas” (Viddal, 2013, p. 3). O aspecto religioso não passa ao largo disto.

Basicamente, excetuando os pesquisadores da Casa del Caribe, todos os religiosos com quem conversei e por algum motivo apareceu o tema do vodu diziam, “hechiceros”, “ali si, ellos son malos” e coisas do gênero. Evidentemente não conversei sobre o vodu com todas as pessoas que conheci durante a pesquisa de campo. Mas acredito que isto se deve justamente ao fato de que o vodu não figura como um componente fundamental da *cadena*. O vodu apareceu sempre como “outro”, aquela prática estrangeira, que é uma espécie de resquício do “isolamento” dos imigrantes haitianos, práticas religiosas “selvagens” (Ibidem).

Não me dediquei a buscar praticantes de vodu, que ao que parecia, de acordo com as conversas correntes eram quase que restritos a comunidades rurais. Mas um breve apontamento sobre a relação das outras religiões com o vodu é necessário. Pois se o foco da investigação são as iniciações em diferentes religiões, que são organizadas hierarquicamente formando assim a *cadena* do campo religioso afro-cubano de Santiago de Cuba, a religião que aparece como “outra” seguramente faz parte da *cadena*. Mesmo que seja como um elo externo.

Quero dizer com isto que, assumindo a hierarquia como um princípio que organiza de forma relacional (Dumont, 2008) as diferentes religiões, mesmo que eu, pessoalmente, não saiba precisar o lugar que este elo ocupa na *cadena*, ainda assim ele faz parte dela. Considerar que diferentes religiões aqui tratadas se organizam hierarquicamente, também implica em pensar na orientação ao conjunto inerente à hierarquia (Ibidem). Neste sentido, as práticas religiosas aqui tratadas possuem uma dimensão de conjunto e se o mais interessante é não isolar o espiritismo, da *regla de palo* e/ou da santería-ifá, também seria mais profícuo considerar o vodu, que emerge como o “outro” da *cadena*. Porém, aqui nesta tese ele aparece da mesma maneira que apareceu

durante a pesquisa de campo, como um “outro”, estrangeiro que de alguma forma se faz presente.

4.1 Sobre um encontro e os espiritismos cubanos

Dentre os elos que compõem a *cadena* afro-religiosa cubana, o espiritismo é o mais difícil de oferecer algum tipo de sistematização. Isto por ser mais um modo de estar no mundo do que um conjunto sistematizado de ideias e rituais. É verdade que há um conjunto de ideias que embasa, de modo geral, as práticas e concepções espiritistas. Não diferente do que ocorre no Brasil, os textos de Allan Kardec compõem esta base, mas em Cuba também se dão diferentes interpretações que levam a práticas bastante heterogêneas.

Diana Espírito Santo (2009) dedicou-se em sua tese ao estudo do *self* espiritista em Cuba. Segundo nos conta Espírito Santo (2013), os espiritistas se dividem em duas categorias, *cruzados* e *científicos*. Pertencente ao conjunto das religiões afro-cubanas, “Fluído, orgânico e ritualmente interdependente dos seus cultos irmãos, santería e palo monte, o espiritismo ‘cruzado’ apresenta-se como a constelação predominante de práticas de possessão espíritas na ilha.” (Espírito Santo, 2013, p. 1). Já aqueles que se autodenominam como *espiritistas científicos* “[...] defendem representar o princípio Kardecista do espiritismo como uma ciência, uma filosofia e moralidade.”. Apesar de ser possível oferecer uma delimitação simples sobre o espiritismo, como uma capacidade comunicativa com os mortos, a autora também nos alerta para a importância de não se desconsiderar as diferenças entre espiritismo *cruzado* e *científico*.

Não sendo o espiritismo o foco de trabalho, também não procuro oferecer os limites e definições de cada tipo. Mas é importante reter que o espiritismo que faz parte desta tese são as práticas categorizadas pelos religiosos e religiosas como compondo as práticas religiosas afro-cubanas.

Sendo assim, vale ter em mente alguns princípios básicos. O primeiro, é que *espiritismo cruzado*, *espiritismo*, *muerteria*, podem ser categorias intercambiáveis de acordo com a situação, assim como *espírito* e *muerto*, mas nem sempre o são. Segundo, é que o espiritismo

cruzado sempre está intrinsecamente ligado ao *palo* e à santeria. Terceiro, há uma gama muito abrangente de práticas consideradas como espiritismo cruzado, mas a possessão é quase sempre central.

Busco oferecer a seguir uma pequena amostra destas diferenças a partir de um encontro de espiritistas que ocorreu na Casa del Caribe. O encontro foi organizado numa pareceria entre investigadores da instituição e religiosos da região oriental, e contou com a participação de espiritistas de diferentes cidades da região, com o objetivo de formar uma espécie de grupo onde os religiosos pudessem trocar informações e fomentar as investigações a respeito. Enfim, incentivar a organização dos espiritistas enquanto um grupo. Deste encontro saiu um número da revista *Del Caribe*, o periódico da instituição, inteiramente dedicado ao espiritismo⁷⁵.

Quando cheguei pela manhã no saguão da Casa del Caribe, ainda não haviam iniciado as atividades do encontro. Estavam esperando um ônibus que não deveria tardar a chegar com a delegação de uma cidade próxima. Quando o ônibus chegou e as pessoas se acomodaram nas cadeiras foi possível observar com nitidez que havia dois “tipos” de espiritistas ali. A assembleia do encontro era composta por pessoas que estavam totalmente vestidas de branco, evidentemente praticantes das religiões afro-cubanas, e pessoas que estavam vestidas de maneira levemente formal.

Roupa totalmente branca é de longe uma característica fundamental das práticas afro-religiosas. Isto se dá, sobretudo, em função do primeiro ano após a iniciação na santeria, período em que as pessoas devem se vestir apenas de branco. Além disso, nesse período devem tomar uma série de cuidados como, por exemplo, não tomar sol na cabeça em determinados horários, o que faz com que os recém-iniciados frequentemente carreguem um guarda-chuva ou sombrinha – também de cor branca.

No início do encontro ocorreram algumas falas institucionais do diretor da Casa del Caribe e dos investigadores que organizaram o evento. Logo na sequência das falas institucionais, uma mulher levantou

⁷⁵ Dominguez, Carlos A. Lloga. (org.) *Espiritismos en Cuba. Del Caribe*, Santiago de Cuba, n. 65, 2016.

a mão e pediu licença (que lhe foi concedida) para conduzir uma oração e após terminar uma adolescente pediu licença e cantou uma canção. A primeira fala foi dedicada a um resgate histórico do surgimento do espiritismo no mundo e sua chegada em Cuba, enfatizando a forte participação do espiritismo cubano no contexto global (listando os congressos internacionais que tiveram representantes cubanos e as diversas publicações espiritistas que já circularam no país, por exemplo). Ainda, a primeira fala ofereceu um panorama geral dos tipos de espiritismos que são mais comuns em Cuba. As outras falas abordaram temas diversos, indo do caráter prescritivo moral aos usos de plantas medicinais.

Ao longo do encontro ocorreram intervenções artísticas, algumas faziam parte da programação e outras não – declamações de poesias e apresentações musicais, basicamente. Em alguns momentos o clima ficou um pouco tenso em função das divergências entre *cruzados* e *científicos*. Espírito Santo (2013) demonstra como o espectro do espiritismo pode abranger ideias e valores divergentes, às vezes contraditórios. Concepções como racionalidade, progresso, nação, evolução, evoluído, científico, ciência, materialismo, africano, moralidade, saúde, doença, primitivismo, ritualismo, corrosão social, entre outras, nos informam sobre as diferentes concepções de mundo que a categoria espiritismo pode abarcar.

Uma das falas tinha como título a seguinte pergunta “Como deve ser uma sociedades espírita?”. A pessoa iniciou sua fala comparando um centro espírita a um hospital, evidenciando o lugar onde alguém vai pedir auxílio enquanto outras pessoas estão dispostas a prestar tal auxílio. Do hospital passou para a escola, como um lugar de aprendizado do modo “correto” de viver a vida, um lugar onde se aprende como alguém deve se comportar socialmente. Com o objetivo de exemplificar a importância de se comportar bem socialmente e a forma como o centro espírita pode ajudar, a pessoa que estava expondo elegeu o tema do alcoolismo como mote. Explicou à audiência que uma pessoa que vive alcoolizada, pela rua, não pode ser acompanhada por bons espíritos, espíritos que tenham de fato a capacidade de prestar auxílio. Encerrou a fala dizendo que era preciso ensinar as crianças a terem valores, sem impor forçosamente o espiritismo, mas ensinar os valores corretos e o patriotismo. Defendeu que é preciso descobrir a “verdadeira verdade”.

Detenho-me nesta fala especificamente porque acredito que contém uma boa parte das categorias que Espírito Santo (2013) elenca como ideias divergentes que expressam concepções de mundo diferentes. Esta fala me parece ser claramente construída na oposição com o *espiritismo cruzado* e as outras religiões afro-cubanas. Coloca em disputa uma dimensão de saúde, que na maioria das vezes é central no processo de iniciação nas religiões afro-cubanas. Além disso, a utilização do consumo de bebida alcoólica como exemplo daquilo que não se deve fazer, é bastante sugestiva se pensarmos que o consumo de bebida alcoólica nos rituais afro-religiosos é quase um imperativo⁷⁶. A oposição entre imposição e aprendizado implica numa concepção de modos de aprendizados distintos, com uma clara valorização de um modo específico de ensino/aprendizado, aquele análogo ao modelo institucionalizado da escola⁷⁷. Enfim, esta fala parece ilustrativa de que a categoria espiritismo pode abranger muitos modos de estar no mundo e práticas religiosas amplamente diferentes. Apesar disso, partilham uma base em comum, a possibilidade comunicativa com os mortos.

O espiritismo funciona como a base, ou o elo mais fundamental da *cadena*. A concepção de pessoa espiritista, ou o *self* espiritista⁷⁸, opera em todas as modalidades religiosas aqui tratadas. O *muerto* é o responsável pela comunicação entre cada um dos elos, é a porção comunicativa do conjunto. Além disso, o ritual de iniciação da santeria começa por uma missa espiritual – especialidade ritual espiritista – que tem por objetivo comunicar aos espíritos ancestrais e aqueles que acompanham cada pessoa o novo passo que está prestes a ser dado (a iniciação).

Cada pessoa no mundo nasce acompanhada por três espíritos, *espírito guia*, *espírito protetor* e *espírito auxiliar*. Estes espíritos podem ser um ancestral ou não. Ademais destes três, existem pessoas que podem ser acompanhadas por outros e há também a possibilidade de diferentes espíritos passarem a acompanhar alguém em um dado

⁷⁶ Para mais sobre consumo de bebidas alcóolicas nos rituais afro-cubanos, mais especificamente na prática do *palo monte*, ver Katerina Kerestetzi, 2017.

⁷⁷ Para mais sobre modos de ensinamento/aprendizagem, ver Espírito Santo 2010; Goldman, 2005.

⁷⁸ Para uma discussão detalhada de *self* espiritista ver Diana E. Santo, 2009 e o capítulo 1 desta tese.

momento da vida. É comum que alguém necessite se iniciar numa ou noutra religião em função de algum espírito que a acompanha⁷⁹.

O ponto mais importante do espiritismo, a partir da noção da *cadena*, é o aprendizado da comunicação com os espíritos. O espiritismo não é considerado uma religião de iniciação, pois a existência dos espíritos que acompanham alguém é independente de qualquer ação ritual, tal como expresso no capítulo anterior através da fala de Rafael⁸⁰. Mas, o espiritismo ensina, orienta a pessoa no processo comunicativo com os espíritos. Nessa lógica, os espíritos devem ser escutados e atendidos primeiro.

4.2 Iniciações

Há uma valorização, entre a maior parte das pessoas com quem trabalhei, da prática ou iniciação de cada uma das religiões que compõem a *cadena* visando um conhecimento mínimo de cada uma delas. Isto porque cada uma agrega um tipo de conhecimento específico e porque – *Todo funciona como se fuera una cadena*. Era o que me diziam as pessoas quando eu perguntava sobre o fato de elas serem espiritistas, ou manterem uma *boveda espiritual* (um altar) em casa, iniciadas no *palo* e na santeria.

Conforme vimos no capítulo anterior, a iniciação nas diferentes religiões não é o mesmo que tornar-se um praticante de cada uma delas. Também, determinadas práticas cotidianas, ainda que reconhecidas como específicas de uma determinada religião, não significam necessariamente que a pessoa é uma praticante, por mais contraditória que esta afirmação possa parecer. Por exemplo, Âmbar se considerava santeira e católica, mas não se considerava espiritista nem *palera*. Contudo, Âmbar mantinha uma *boveda* espiritual em sua casa, era iniciada na *regla de palo* e não era batizada na igreja católica.

⁷⁹ Para mais detalhes sobre este tema, ver Espirito Santo, 2009, 2014.

⁸⁰ Apenas gostaria de sublinhar que Rafael considera que o espiritismo não é religião e não é de modo algum minha intenção afirmar isto. Busco ao longo da tese inteira deixar em aberto o conceito de religião justamente por entender que este é um tema que merece uma atenção cuidadosa.

Note-se que o preparo de uma boveda espiritual e a iniciação em *palo* foram feitas por conta de orientações que ela recebeu no momento em que recebeu sua *mano de Orula*. Sendo o recebimento da *mano de Orula* a primeira iniciação na santeria e no ifá, trago a seguir uma descrição do primeiro *plante de Orula* (o mesmo que entregar a *mano de Orula*) que participei.

4.2.1 Um *plante de Orula*

A primeira oportunidade que tive de acompanhar um *plante de Orula*, a entrega da *mano de Orula* para alguém, foi na casa de Maritza. Quando cheguei na casa para fazer uma entrevista com ela, previamente combinada, encontrei Enrides, seu filho, com a porta da casa totalmente aberta, assistindo televisão, um filme norte-americano com índios e *cowboys*. Não tive a chance de bater na porta, antes que eu me aproximasse ele já tinha me visto. Mandou-me entrar e sentar, ligou para sua mãe e me falou que logo ela viria. Antes que eu pudesse tentar iniciar qualquer assunto, chegou um casal. Enrides chamava o rapaz de *ahijado* que por sua vez chamava Enrides de *padrino*, e a moça era tratada por Enrides pelo nome. Segundos depois entrou mais um rapaz, que juntamente com Enrides e a moça foram para algum cômodo da casa além da sala. Ficamos na sala o *ahijado* de Enrides e eu. Perguntei-lhe se tinha santo feito, me respondeu que não, mas que estava se preparando para receber sua *mano de Orula*, momento em que descobriria se tinha *camino* (caminho) de santo⁸¹, se deveria se iniciar no santo ou não e, se fosse o caso, para qual santo seria feito. Poucos minutos depois o *ahijado* de Enrides também entrou e eu fiquei na sala sozinha assistindo o filme.

Não demorou muito e Maritza chegou. Realizei a entrevista sobre sua trajetória religiosa. Após quase uma hora de entrevista com Maritza, saíram dos fundos da casa os dois rapazes e a moça, foram todos embora. Ficamos na sala Enrides, Maritza e eu. Maritza perguntou a Enrides o que havia saído, ele respondeu com uma expressão preocupada. Maritza mandou que ele não saísse mais de casa naquele dia. Perguntei o que estava acontecendo e Maritza me explicou que havia saído o mesmo *odu*

⁸¹ Cada um dos odus que compõem o sistema oracular de ifá também é chamado de caminho. Para mais sobre a noção de caminho em ifá, ver Martin Holbraad, 2012.

de Enrides. Quando isso acontece, de um *ahijado* ter o mesmo *odu* que o *padrino*, pode ser que isso indique que o *ahijado* será maior que o *padrino* e, segundo ela, “não pode ser que alguém ajude uma pessoa na vida para depois ser destronada por ela”. Enrides falou que não sairia mais de casa e começou a conversar comigo.

Primeiro Enrides falou para eu ir me consultar com ifá, no sábado, dia do *ita* do *plante* que iniciaria no dia seguinte, numa quinta-feira. Na medida em que fomos conversando, Enrides me perguntou se no *candomblé* nós não matávamos animais. Respondi que sim, que também fazíamos rituais que envolviam o sacrifício de animais. Então, Enrides me convidou para ver o ritual no dia seguinte.

No dia seguinte, quando cheguei na casa de Maritza, a porta estava novamente escancarada e na sala estavam sentados o rapaz que iria receber a *mano de Orula* e sua namorada. Ela me mandou entrar e sentar. Quando me acomodei no sofá, saiu da cozinha um senhor aparentando uns 50 anos de idade, um homem sério, bastante alto, com um timbre de voz grave. Ele me cumprimentou. Logo saiu da cozinha Enrides, que me cumprimentou e seguiu fazendo suas coisas. Depois de alguns minutos o homem que saiu da cozinha primeiro se sentou num banquinho na minha frente, Enrides me falou que ele era um *babalawo*. O senhor, que de agora em diante vou chamar de “*babalawo 1*”, veio até mim e me estendeu a mão, e neste momento Enrides falou que eu tinha *Oxum* feita.

A televisão estava ligada transmitindo um campeonato mundial de boxe que estava acontecendo em Havana. Não demorou muito e Maritza chegou. Pegou a pulseira, futura *mano de Orula*, e começou a colocar as contas no fio, intercalando uma conta amarela e uma verde. Ficamos todos na sala conversando, assistindo as lutas de boxe, Enrides e o *babalawo 1* preparando as coisas. Enrides quebrou dois cocos secos bem no meio, utilizando uma pedra com uma habilidade invejável. Enrides e o *babalawo 1* ficaram num vai e vem, enquanto as outras pessoas estavam na sala.

Passado em torno de uma hora chegou um homem mais jovem, aparentando ter uns 35 anos mais ou menos, que vou chamar de *babalawo 3*. Ele trocou de roupa, colocou uma que parecia ser um pouco mais velha e passou a ajudar o *babalawo 1* e Enrides. Maritza terminou o que estava fazendo, chegou um vizinho e ambos se sentaram na porta da casa e começaram a jogar ludo. Se alguém desejasse entrar ou sair deveria passar por cima deles.

Enrides veio até a sala e chamou seu *ahijado*, o *babalawo 1* me perguntou se eu não iria também. Fomos para os fundos da casa, num pátio que fica depois do quarto de Orula, que era uma saleta com três

prateleiras feitas de concretos. Na prateleira de cima ficavam dois quadros, um da falecida mãe de Maritza e outro dela mesma, vários copos com água e algumas imagens de santos católicos. Tratava-se, entendi, das *bovedas espirituais* de Maritza e Enrides. Na prateleira do meio estavam as sopeiras de vários santos e mais uma infinidade de potinhos contendo vários líquidos, pós, pedras, materiais necessários para realização de rituais, que ocupavam também a prateleira mais baixa e o chão.

No pátio paramos em frente a uma espécie de tanque, que continha alguns alguidares, uns potinhos de barro com água (quartinhas) e uma imagem de madeira – são os *eguns* (espíritos), por onde o ritual começa. Ali os babalawos fizeram com que o *ahijado* de Enrides se parasse exatamente na frente dos *eguns* e a moça e eu tivemos que nos virar de costas. Lançaram os cocos para perguntar se estava tudo dentro do desejado, os cocos responderam que não⁸². Os babalawos ofereceram água para os próprios *eguns*, depois consultaram novamente e a resposta foi positiva. Numa situação como esta, quando os *eguns* respondem de forma negativa através do oráculo, o coco, pequenas alterações são feitas até que a resposta seja positiva. As alterações começam pelas mais simples, mas podem levar a outras mais complexas.

Aquilo que no Brasil é chamado comumente de assentamento, em Cuba é chamado de *poder*. Então, os cubanos recebem diversos poderes ao longo de suas vidas religiosas. O poder de *egun* é exclusivamente um poder masculino, ou seja, somente homens o recebem. As mulheres também não podem olhar de frente a este poder, pois isto poderia causar problemas em suas vidas. Precisamente por isso quando os babalawos perguntam qualquer coisa a este poder, as mulheres presentes devem virar de costas. Por este mesmo motivo, após a resposta positiva de que o ritual está dentro dos conformes, imediatamente antes de sacrificar os animais destinados a este poder, os mesmos são passados pelos corpos das pessoas, as mulheres devendo cobrir os seios com as mãos, para que *egun* não perceba que é uma mulher que está em sua frente. Assim fizemos.

Ainda antes de realizar o sacrifício propriamente dito, após *egun* responder de forma positiva, o babalawo 1 falou que era necessário chamar a *Apetembí*⁸³, que no caso era Maritza, Enrides falou que não precisava, pois eu tinha Oxum feita. Cada um dos babalawos se passou uma pomba pelo corpo, enquanto outro borrifava com a boca rumo ao chão, na ordem babalawo 1, Enrides e babalawo 3. Depois passaram a

⁸² Sobre os oráculos, ver nota 70.

⁸³ *Apetembí* são mulheres que já receberam a *mano de Orula*, consideradas iniciadas em Ifá.

pomba em mim, depois na moça que também acompanhava tudo e, por último, no *ahijado* de Enrides. Alimentaram *egun* e depois disso retornamos à sala.

Maritza seguia seu jogo de ludo, eu voltei a assistir as lutas de boxe, não era a única interessada no boxe, todas as pessoas presentes volta e meia paravam o que estavam fazendo para comentar e torcer. O *ahijado* de Enrides pediu autorização para sair por um instante, Enrides deixou e logo ele voltou trazendo uma garrafa de rum. Nesse intervalo, Enrides ordenou uma jovem que estava na casa a sair e comprar coisas para preparar a merenda. A garrafa de rum foi aberta e as pessoas começaram a beber. Ofereceram-me com um ar de quem duvidava que eu bebesse. Estavam certos, me sentia incapaz de beber rum em temperatura ambiente, num calor de mais de trinta e cinco graus Celsius no meio da tarde. A moça que acompanhava o ritual já havia perguntado para Enrides e perguntou mais uma vez para Maritza se o rapaz podia sair de casa à noite. Maritza, assim como Enrides, respondeu que não, que ele deveria ficar em casa tranquilo.

Maritza acabou o jogo, Enrides veio até a sala, fechou a porta e puxou alguns objetos, que estavam no canto esquerdo de quem entra na casa, para o meio da porta fechada. Eram os guerreiros de Enrides que estavam parindo os guerreiros de seu *ahijado*⁸⁴. Ali com o rapaz parado na frente dos objetos que estavam no chão, rezaram, perguntaram nomes de parentes mortos a ele, fizeram uma série de gestos, pediram para que todos acompanhassem em alguns gestos, consultaram os cocos para saber se estava tudo certo, a resposta foi positiva, alimentaram os guerreiros. Enquanto os babalawos tratavam de fazer o sangue pingar em todos os lugares necessários, na televisão começou um programa sobre Michael Jordan, a moça que acompanhava o ritual falou que o jogador de basquete era casado com uma cu-ba-na – repetiu umas três vezes e olhou para mim. Os babalawos fizeram alguns comentários e riram. Enrides mandou que seu *ahijado* limpasse o sangue e as penas que ficaram no chão. O babalawo 1 falou que o rapaz estava de calça jeans, que era inadequada para fazer aquilo, Enrides respondeu de forma ríspida de que aquilo não era lugar, nem hora para estar vestido como um *yuma*⁸⁵.

Maritza foi para cozinha tratar os animais sacrificados. Fui atrás dela. Perguntei o que faziam com o animal e descobri que as partes internas que são utilizadas ritualmente, os axés, são exatamente as

⁸⁴ Sobre o nascimento de um orixá ver páginas 30 e 31.

⁸⁵ Esse foi um entre os vários momentos que tive a sensação de que as pessoas tinham a certeza de que eu não entendia o que elas falavam.

mesmas utilizadas no Brasil. Porém, são preparadas de forma diferente e as partes externas não são utilizadas como aqui.

O babalawo 1 veio até a sala e chamou o *ahijado* de Enrides, da cozinha escutei Enrides dizendo que eu tinha santo feito e logo veio e me chamou para ver o que eles iriam fazer. Dessa vez a moça ficou na sala. Entraram os homens para o quarto de Orula e eu fiquei assistindo do lado de fora. Depois de rezarem, mais uma vez o rapaz tendo que dizer nomes de parentes mortos, os babalawos 1 e 3 pegaram cada um dois pedaços de cocos, fizeram vários gestos, trocaram os pedaços e jogaram no chão. Cada vez que os cocos caíam no chão os três babalawos anunciavam o resultado juntos. Rezaram para Orula, mandaram o rapaz se ajoelhar em cima de uma esteira no chão, ficando de frente para um tabuleiro de ifá. O tabuleiro pertencia a Enrides, o *padrino* do neófito, e continha vários objetos. Ordenaram que o rapaz fechasse os olhos, mataram alguns animais deixando que o sangue pingasse nos objetos do tabuleiro, que incluíam um colar e a pulseira que daquele ritual em diante jamais sairá do pulso do rapaz. Enquanto o rapaz estava com os olhos fechados, o babalawo 3 falou para Enrides que me pedisse para fechar os olhos, Enrides pediu e eu fechei. Eles pediram para o rapaz beber um pouco de um líquido que estava numa cabaça pequena, em cima do tabuleiro.

Deram alguns conselhos para o rapaz, mandaram mais uma vez que limpasse o sangue e as penas que ficaram pelo chão e disseram que ficasse ali um tempo conversando com Orula. O resto de nós voltou para a sala. Poucos minutos depois o rapaz veio para a sala, o babalawo 1 mandou que voltasse e se concentrasse mais.

Ficamos na sala o babalawo 1, babalawo 3, a moça, Maritza e eu conversando sobre diversas coisas, principalmente sobre o candomblé. Perguntavam-me como era o processo de iniciação e, sobretudo, uma das perguntas que mais tive que responder durante toda a pesquisa de campo – quantas pedras vão dentro da sopeira da Oxum? Perguntavam se não recebemos a *mano de Orula*, e como, afinal de contas, descobrimos para qual santo devemos ser consagrados e coisas assim. Maritza falou que assim que cheguem mais cubanos santeiros no Brasil, aqui passaremos a fazer santo do modo *criollo*.

Enrides serviu o lanche, sanduiche e suco, primeiro para os babalawos 1 e 3 respectivamente, depois para mim e depois para a moça e seu *ahijado*. Enrides entrou no assunto sobre o candomblé. Falou que já participou da iniciação de um brasileiro no ifá, ali em Santiago de Cuba. Contou que esse brasileiro dizia que no Brasil o que domina é o candomblé, que ifá não tem vez, e que no candomblé quem manda é as mulheres. Enrides sempre repetia isso na minha frente e sempre causava

certo espanto nas pessoas. Enrides falava que no candomblé os homens só servem para tocar os tambores e matar os animais, nada mais. Eu tentava explicar que não era exatamente assim, mas nunca tinha sucesso.

Após alguns minutos de conversa e o final do lanche, os babalawos se arrumaram e partiram, eu fui logo atrás. Antes que eu sáísse, Enrides reafirmou o convite para eu voltar no sábado e me consultar com ifá. Enrides me cobrou um preço bastante alto, o equivalente ao que outro babalawo cobrou de uma amiga santiaguera para ela receber sua *mano de Orula*. Por fim, decidi consultar com Orula.

Aqui se faz necessário um comentário. Talvez o leitor ou leitora esteja com dúvidas a respeito da dinâmica ritual. Quando começou? Em que momento acabou? Qual parte do que foi descrito até o momento faz parte do ritual e o que não faz? Essa impressão é intencional e tem como objetivo demonstrar que estes rituais a princípio podem parecer “menos” formais do que se costuma imaginar como um “ritual religioso”. Tal como mencionado na introdução desta tese, o caráter religioso é uma maneira de estar no mundo e não há um “fora” da religião. As dinâmicas rituais fazem parte do cotidiano.

No sábado cheguei às 9h em ponto. A porta estava mais uma vez totalmente aberta, mas na sala não havia ninguém. Fui entrando e pedindo licença. Carmem estava na cozinha, falou para eu entrar. Perguntei por Maritza e Enrides, ela me respondeu que sua *madrina* não estava e seu *padrino* estava na casa da frente e já vinha. Disse para eu sentar, mas fui para cozinha conversar com ela. Eu já conhecia Carmem da casa de Maria, pois ela trabalha lá. Logo Enrides chegou, me cumprimentou e ficou num vai e vem entre o quarto de Orula e a sala, enquanto eu fiquei na cozinha com Carmem.

Após um par de minutos chegaram várias pessoas, que entraram e ficaram na sala. Durante esta movimentação, Carmem me disse para ir buscar minha bolsa e não deixar na sala. Fui até a sala com a intenção de pegar a bolsa e voltar para a cozinha, mas não tive coragem. Chegando na sala fiquei sem graça e simplesmente me sentei do lado de minha bolsa. Dentre as pessoas na sala, estavam o *ahijado* de Enrides e sua namorada. As outras pessoas assim que eu me sentei foram embora e ficou somente o casal. Perguntei como estavam e como tinham passado, me responderam que estavam bem e que tinham ficado em casa porque o rapaz não podia ir para rua, mas que naquele dia sim iriam para a rua. Chegou mais um amigo deles com uma caixinha de rum, começaram a beber. Enrides veio, pegou um copo de rum e me ofereceu com um ar de quem sabia que eu iria negar. Mais uma vez estava certo. Enrides saiu e seu *ahijado* fez alguma piada sobre o rum e os *yumas*. A moça falou para não falarem

aquilo na minha frente e o amigo deles falou que eu não estava entendendo. Fiquei séria.

Os outros babalawos chegaram, primeiro o babalawo 1, que imediatamente iniciou suas funções. Desenhou um círculo no chão com um *odu* e fez a cerimônia de rogação de cabeça, que consiste em colocar a pessoa no centro de um círculo desenhado no chão, em cima do desenho do *odu*, fazer algumas rezas, todas devidamente gesticuladas e colocar algumas coisas no centro da cabeça do neófito. Após, o babalawo 1 se sentou na sala para conversar. Logo chegou o babalawo 3 e também sentou para conversar.

O babalawo 3 chegou dizendo que havia pensado no que eu tinha explicado sobre a iniciação no candomblé e o ritual do bori. Trata-se, do Bori, de um ritual onde o *Ori*⁸⁶, um orixá pessoal que não é feito, é convidado a comer. Este ritual, em Cuba, é realizado pelos praticantes do ifá nigeriano. O babalawo 3 falou que de certa forma aquilo que chamamos de *Borí*, a alimentação de Orí, corresponde a rogação de cabeça que eles, da vertente *criolla*, fazem. Logo me animei e pensei que dessa conversa sairiam análises e discussões filosóficas. Mas o babalawo 1 e Enrides não demonstraram um mínimo interesse pelo assunto. Enrides, que estava mais preocupado com alguma coisa que procurava e não encontrava, nos fez levantar do sofá para procurar e chamou o babalawo 3. E a conversa parou por aí.

Logo chamaram todo mundo, incluindo a *apetembi* (no caso, Carmem) para subir até o terraço da casa. Chegando todo mundo no terraço, com as coisas rituais devidamente preparadas, o babalawo 1 chamou as pessoas que buscaram um lugar na sombra para se acomodarem. Falou – *hay que coger sol, como Martí*, ninguém entendeu exatamente o que ele quis dizer, ou pelo menos não aparentaram entender. Até que ele jogou uma moeda no chão que ficou com a cara de José Martí virada para cima. Então ele repetiu “*hay que coger sol, como Martí?*”.

Os três babalawos fizeram todas as consultas aos cocos que deveriam fazer, as rezas e gestos necessários. O Babalawo 1 chamou a *apetembi* para pedir a benção ao sol⁸⁷, mas antes que ela fosse, ele interrompeu e falou que primeiro tinha que ser eu, pois tinha santo feito.

⁸⁶ O termo Orí frequentemente é traduzido e explicado como cabeça, mas como será visto mais adiante na tese este é um conceito complexo.

⁸⁷ Consiste basicamente em gestos direcionados ao sol e em beber um gole de um líquido preparado anteriormente que estava em uma cabaça, umas espécie de brinde ao sol.

Os outros babalawos concordaram e me chamaram. Fui, depois de mim a *apetembi*, depois a moça e por último o neófito. Finalizaram esta parte.

Todo mundo para a sala novamente e um lanche foi servido – sempre naquela ordem: babalawo 1, babalawo 3, eu e o casal, que era servido junto. Aconteceu uma pequena movimentação na casa, algumas pessoas chegaram e foram embora e um rapaz chegou e ficou ajudando a *apetembi* na cozinha. Enrides repetia que o neófito não iria se arrepender, que ele veria que Ifá fala o presente, o passado e o futuro. Repetiu muitas vezes também que aquele era o dia dele, que era um dia para festejar e às 11h da manhã já haviam tomado a primeira garrafa de rum. Durante o lanche, outro rapaz, aquele que trouxe a garrafa de rum, perguntou para Enrides se podia se consultar com Ifá. Enrides respondeu que sim e falou que eu também iria consultar. Os babalawos conversaram sobre a ordem das consultas e decidiram que eu seria a primeira. Terminados os lanches passamos às consultas⁸⁸.

4.2.2 Uma feitura de santo

Quando se decide realizar uma iniciação na santeria é preciso articular uma quantidade considerável de outros religiosos que participarão do ritual, dentre eles três espiritistas que farão o primeiro ritual de todos – a missa espiritual. De acordo com as explicações de uma santeira, a missa espiritual neste caso tem como objetivo alinhar as energias, servindo para comunicar aos ancestrais que a pessoa dará um novo passo em sua vida, a iniciação na santeria. Além disso, ela serve como uma espécie de prévia, pois os espíritos podem confirmar que está tudo bem com a iniciação, mas eles também podem mandar que a pessoa faça a iniciação no *palo* antes de passar pela iniciação da santeria, por exemplo.

Ao longo da pesquisa de campo pude acompanhar uma missa espiritual em função de uma iniciação na santeria. A missa é conduzida por uma pessoa, que na ocasião era também um sacerdote de *palo*, e mais duas outras que trabalham juntas, no caso era um senhor e uma mulher, ambos de meia idade. Chamo a atenção para um breve diálogo

⁸⁸ Para uma descrição detalhada sobre uma consulta com Ifá ver Holbraad 2012. Não acompanhei a consulta do *ahijado* de Enrides.

que escutei, antes da missa começar, entre o neófito e o spiritista que conduziu a missa. O neófito falou ao spiritista – *Pedí que fuera tu por causa de tu muerto*. Não só o fato de ser *palero* lhe oferece conhecimento do espiritismo, mas pode ser o motivo da escolha para um determinado ritual. O spiritista em questão era também *palero*, Leonides, apresentado no capítulo anterior⁸⁹.

A missa foi claramente dividida em dois momentos principais. Num primeiro momento os três spiritistas se sentaram ao redor de uma mesa com uma toalha branca, uma taça grande com flores no centro da mesa. Cada spiritista tinha em sua frente uma vela e um copo com água. Um pouco mais afastado da mesa estava o neófito e mais afastado ainda estávamos os outros, incluindo o *padrino* do neófito.

Após a casa ser defumada com carvão e ervas, a *ojubonã*⁹⁰ passou pela casa uma água com perfume e flores. Quando os spiritistas sentaram molharam, as mãos nesta água e as passaram pelo corpo, depois o neófito e depois todas as pessoas que estavam na casa. O spiritista principal, Leonides, tinha um livretinho nas mãos que utilizou para conduzir a missa. Ali ele lia determinados textos que indicavam as rezas que viriam, basicamente muita Ave Maria e Pais Nosso, com um pouco menos de Credo. No primeiro momento, a missa me pareceu a uma missa católica, com uma pessoa lendo, as outras pessoas respondendo de determinada forma, às vezes rezavam, às vezes faziam sinal da cruz, às vezes levantavam as mãos para cima em uma dinâmica intensa de senta e levanta. Assim como numa missa católica, não fui capaz de saber quando se faz o quê.

Até que num dado momento, Leonides fechou sua livreta e a colocou embaixo da toalha da mesa. As pessoas foram oferecer e pedir bênçãos aos espíritos molhando os dedos na água cheirosa e sacudindo em cima das flores que estavam na mesa, começando por Leonides, depois pelos outros spiritistas, depois as pessoas presentes e por último o neófito. Parte das flores da mesa foi retirada e colocada embaixo da cadeira do neófito. Logo se fez um silêncio. Todos foram servidos com café que beberam igualmente em silêncio. O silêncio foi interrompido pelo senhor spiritista de meia-idade, que começou a falar que estava

⁸⁹ Mais adiante a relação entre espiritismo e *palo* será melhor explorada.

⁹⁰ *Ojubonã* é uma espécie de segunda *madrina* na santeria, necessária em todas as iniciações.

vendo uma pomba branca sobre a cabeça do neófito e que isto era sinal de que ele “*não seria pequeno, que nasceu para ser grande*”.

Seguiu dizendo que via Iemanjá parada ao lado de Oxum e via Ogum fazendo o movimento de quem está cortando alguma coisa com um facão. Falou que viu um senhor vestindo uma camisa com as mangas dobradas e segurando uma pasta, sugeriu que fosse um maçom⁹¹. Na medida em que o senhor ia falando ele dava uns gritos e uns pulinhos da cadeira. Depois a mulher começou a falar que via uma “senhora branca, muito, muito católica” que estava parada ao lado dele, o neófito falou que deveria ser a avó de sua esposa. A senhora voltou a falar que via um “homem que aparentava ter terras”, também falou que via um “escravo”, um *muerto fuerte* que estava pedindo uma *casuela*. Este *muerto fuerte* é evidentemente um espírito de *palo* e ter uma *casuela* significa ter um objeto onde ele possa ser *atendido* (um recipiente onde oferendas lhe serão entregues). Os espiritistas orientaram o neófito sobre como ele deveria fazer e manter a *casuela*⁹².

Ambos os espiritistas falaram que o homem havia nascido para *ser grande e não pequeno*, que ele já havia passado muito trabalho na vida e que agora as coisas iriam mudar se ele *atendesse* a todos esses mortos que o acompanham. Ao longo dessa conversa, Leonides passou a anotar num caderno os conselhos que os espiritistas estavam oferecendo. A única coisa que Leonides falou foi sobre um copo com flores que o iniciado teria que colocar no meio de seu altar espiritual, a *boveda espiritual*. O altar já existia na casa do neófito. Esses altares podem variar bastante: os mais simples consistem em três copos com água, mas podem ser incrementados com o passar do tempo e na medida em que as pessoas vão conhecendo os espíritos que as acompanham (sendo que é possível também que espíritos se agreguem ao longo da vida). Assim

⁹¹ Por algum motivo que não consegui descobrir, há alguma ligação da maçonaria com, pelo menos, os homens da santeria e os babalawos. Conheci alguns religiosos que ocupavam cargos importantes tanto na santeria como no ifá que também eram maçons.

⁹² Conceitualmente não há diferença entre espíritos e *muertos*, são espíritos de pessoas que um dia viveram e atualmente estão mortas. A diferença é percebida na maneira como elegem uma ou outra palavra para se expressarem, no dia-a-dia. Como é possível perceber na própria forma de expressão dos espiritistas, neste caso específico. Enquanto que a “senhora muito, muito católica” é vista como um espírito, o “africano” é um *muerto fuerte*.

seria o caso do altar deste homem, que após a missa espiritual para sua iniciação na santeria, seria incrementado, pois além de Leonides o outro espiritista também falou sobre objetos que deveriam ser colocados no altar. Isto sem contar a casuela para o *muerto*, que deveria ser mantida em outro lugar.

Após todos os conselhos dados e anotados, mandaram que o neófito ficasse em pé, segurando a taça com as flores, trouxeram uma espécie de gorro branco, nele colocaram uma série de coisas, pétalas de flores, arroz cru entre outras, depois colocaram o gorro na cabeça do homem. Distribuíram um pouco de arroz cru aos presentes, trouxeram uma toalha branca que estenderam sobre a cabeça do neófito, enquanto as pessoas cantavam algo que não consegui compreender, mas me soou como se fosse de origem católica. Nesse momento o neófito começou a tremer, deu uns gemidos e as pessoas falaram que era o *muerto fuerte*. A mulher espiritista falou que Leonides o despedisse e a possessão não aconteceu⁹³. As pessoas jogaram o arroz por cima do pano branco, que permanecia estendido sobre a cabeça do neófito e recolheram o pano evitando que o arroz caísse. Logo pediram que cada pessoa presente pegasse um dos objetos que estavam na mesa, uma vela, um copo com água, as flores, enfim e cantaram mais um pouco, rezaram outro pouco. Ao final, as velas e os copos com água foram colocados no chão ao lado da porta onde ficavam os orixás guerreiros da casa e Eleguá⁹⁴. A missa acabou.

Uma missa espiritual para uma iniciação na santeria pode ser esclarecedora da função comunicativa dos espíritos, como os espíritos são o fio condutor e de sua dimensão como a base mais fundamental da *cadena*. Há uma valorização da ancestralidade que se dá através do espiritismo. Existe um ditado corriqueiro em Cuba que diz, *Iku lobi ocha*, e significa “o morto pare o santo”. Ele aponta para uma forte valorização dos ancestrais. Há quem diga que ele expressa que sem os ancestrais não haveria orixá. Isso pode ser entendido num duplo sentido, que os próprios orixás são os ancestrais da pessoa, ou seja, aquela pessoa é um descendente direto de um orixá qualquer. Mas também

⁹³ Aqui é um breve comentário me parece relevante. O neófito tinha pretensões de futuramente iniciar-se em ifá, para isto não poderia se *montar* com o *muerto*, o mesmo que incorporar.

⁹⁴ Orixás guerreiros (Ogum, Oxóssi e Osun). Logo adiante ficará claro qual a função e como alguém recebe estes guerreiros.

pode ser entendido pelo fato de que todo orixá precisa ser feito e sem os ancestrais que primeiro fizeram e sem aqueles que continuaram passando os ensinamentos de como fazer, não haveria a possibilidade de se fazer um orixá atualmente.

Somado à dimensão da relação da ancestralidade e do espiritismo, há outro aspecto que quero sublinhar: quem faz uma missa espiritual. Como foi mencionado anteriormente, o espiritista que conduziu a missa é um já estabelecido sacerdote de *palo*, que conseqüentemente é um espiritista. Porém, se Leonides fosse iniciado na santeria dificilmente ele faria uma missa espiritual, e muito menos provável ainda se fosse babalawo. Pois o espiritismo, apesar de fundamental, é considerado menor que a santeria e o ifá. É considerado um tipo de rebaixamento alguém que subiu no estatus dentro da *cadena* desempenhar papéis rituais inferiores. Conversei com santeiras, santeiros e babalawos sobre a possibilidade de eles fazerem a missa espiritual de seus *ahijados* (aquelas pessoas com quem estabelecem vínculo religioso as iniciando) e todos sempre foram enfáticos em dizer que não fariam isso. A pergunta em si já parecia sem sentido para eles. Diziam-me que até podem ficar olhando e de fato ficam avaliando o desempenho dos espiritistas que convidam para a função, mas não irão sentar numa mesa espírita.

Como observado na descrição da missa espiritual, um palero é sem dúvidas um espiritista e o fato de ser *palero* pode inclusive ser o motivo pelo qual se é chamado a conduzir uma missa espiritual. Todd Ochoa (2004), em sua tese de doutorado, debruçou-se sobre os processos pelos quais as pessoas se tornam *paleras*. O autor define o *palo* como “[...] a craft of working with the dead so as to transform the fates of the living.” (Ochoa, 2004, p. 1). Evidentemente esta é uma definição simplificada que é tomada como um ponto de partida.

Os *muertos* com quem se trabalha em *palo* são chamados de *muertos fuertes*, reconhecidos como espíritos de escravos, também podendo ser chamados de *muerto africano*, *muerto de combate*, ou simplesmente *muerto*. Eles podem ser trabalhados por pessoas não iniciadas em *palo*, no caso de alguém preparar uma *casuela* para atender um desses *muertos* que o acompanha. Normalmente esta é uma demanda que vem por parte do *muerto*, como foi o caso do homem que acompanhei a missa espiritual. Na iniciação em *palo* a pessoa também recebe uma *casuela*, que se transformará numa *prenda*, *nganga* ou

enquiso após sete anos decorridos da iniciação, quando se conquista a possibilidade de sacerdócio na religião.

A iniciação em *palo* é feita para uma determinada deidade, assim como na santeria e no candomblé. As deidades de *palo* são frequentemente tratadas pelos nomes dos orixás da santeria, o que me parece um recurso didático bastante consciente. De acordo com o que me ensinou Leonides, cada deidade possui um tipo de *prenda*, que será preparada com uma série de materiais, mas também possui pelo menos um *muerto* diretamente ligado a *prenda*. Este *muerto* é escolhido pela pessoa em um cemitério, então se faz uma consulta ao oráculo específico, *chamalongo*, e se o oráculo responder positivamente, partes do cadáver farão parte da *prenda*.

Ademais da característica básica do trabalho com os mortos, o *palo* é uma prática religiosa tratada como de origem congo. Também é comumente considerada como *brujería* (bruxaria). Ochoa, em outro momento, compara a *regla de palo* como uma espécie de mão esquerda das religiões de inspiração africana em Cuba, enquanto a santería corresponderia à mão direita⁹⁵. No *palo* prospera numa atmosfera de medo que é cultivado por seus praticantes. Ochoa diz que a própria palavra *palo* já é repleta de ambivalências. A mais óbvia é porque os paus são os objetos mais proeminentes das *prendas* (*ngangas* ou *enquisos*), mas também haveria uma relação com a capacidade inflamável dos paus, *la candela* (Ochoa, 2010, p. 389).

Stefania Capone e Kaly Argyriardis (2004) discutem sobre as pretensões de santeiros e babalawos de serem os representantes da tradição yoruba na mesma medida em que utilizam de categorias castristas e cristãs, explícita ou implicitamente. Ao falar sobre os processos de formalização e institucionalização das organizações religiosas como estratégias para acessar uma série de vantagens (o que será discutido mais adiante), as autoras contam sobre a forma como as pessoas que buscam afirmar a tradicionalidade yoruba costuma ver as práticas de *palo*.

A de rares exceptions près, c'est la référence à la 'tradition yoruba' qui est privilégiée, présentée

⁹⁵ A categoria inspiração utilizada pelo autor foi discutida na introdução. A distinção entre mão esquerda e direita utilizada pelo autor vem de Robert Hertz, 1980.

comme pure de toute influence chrétienne. Le palo-monte est rejeté car ‘*trop syncrétique*’, ‘*désordonné*’, ‘*trop simple*’, ‘*asystématique*’, et ‘*sans philosophie*’ (Capone & Argyriardis, 2004, p. 8).

Por outro lado, Ochoa também nos mostra que

Palo is a much the art of crafting matter into de fatefully powerful substance as it is a discursive art that creates shapes of fear and hope from the silences that pervade everyday talk. Despite the considerable air of dread that surrounds it, Cubans of all sorts are drawn to Palo when their immediate prospects seem to sour and despair enters their lives. (Ochoa, 2004, p. 2).

Em Santiago de Cuba a *muerteria* é a religião mais difundida. De acordo com algumas pessoas religiosas que conversei, Santiago de Cuba é considerada a província onde o espiritismo é mais e melhor trabalhado. Em seu livro sobre o processo histórico do estabelecimento da santeria em Santiago, intitulado *La Santería en Santiago de Cuba navega em alas de la muertería*, Abelardo Larduet (2014) conta como as práticas religiosas da santeria vindas da região do ocidente, sobretudo Havana e Matanzas, se fixaram através dos *muerteros*. Segundo o autor, *muerteros* é o mesmo que dizer descendentes de congos que ali estavam (Ibidem, p. 62). Também marca que, em função disso, práticas diferentes se desenvolveram, a santeria praticada em Havana sendo diferente da praticada em Santiago. De acordo com Larduet, a missa espiritual é um exemplo de uma adaptação que a santeria passou para se estabelecer em Santiago (2014, p. 62).

Assim como no *palo*, na santeria a pessoa que se inicia é consagrada para um determinado orixá. Quem determina para qual orixá a pessoa deverá ser consagrada, o mesmo que dizer de qual orixá a pessoa é filha, é o babalawo. O babalawo é o sacerdote do culto de ifá, que por sua vez tanto é um oráculo como um orixá, bem como o conjunto de textos que corresponde a cada possibilidade disponível no oráculo. O oráculo consiste em 16 possibilidades básicas, que combinadas se transformam em 256 possibilidades. Cada uma das 256 possibilidades é chamada de *odu* e para cada um há um conjunto de mitos e receitas rituais que informam como a pessoa que consulta o

oráculo deverá agir. *Odu* também é traduzido como caminho e para cada um dos odus há um orixá correspondente. O babalawo é o único capaz de ler o ifá e delimitar para qual orixá uma pessoa deverá ser iniciada, o que ocorre no *plante de Orula*⁹⁶.

Durante a iniciação da santeria é indispensável a presença de um *obá oriaté* – atualmente exclusividade dos homens, trata-se de uma espécie de mestre de cerimônia, quem de fato *planta* o orixá no neófito. O *obá* nunca é o *padrino*, e necessariamente é preciso *levantar* um *oba* – convidar mediante a promessa de pagamento de um preço que é estipulado por um mercado religioso. O mesmo é válido para cada uma das pessoas necessárias à realização do ritual de iniciação. Ademais do babalawo, dos espiritistas e do *obá*, ainda é necessário *levantar* pelo menos uma pessoa iniciada anteriormente para cada um dos orixás da santeria. São *levantadas* também pessoas que se responsabilizam por cozinhar e limpar a casa e os músicos que tocam e cantam durante a festa em que o neófito é apresentado à comunidade religiosa, os *tambores*⁹⁷.

Dentre outras funções de um *obá* numa iniciação, ele deve ler o *dilogum* de todos os orixás. *Dilogum* é o oráculo dos caracóis, em que cada orixá possui um conjunto de caracóis e cada orixá fala através de seu conjunto. Na cerimônia do *itá*, no terceiro dia de ritual de iniciação, o *obá levantado* consulta os búzios de todos os orixás. Neste momento, todos os orixás dão conselhos, avisam as interdições que a pessoa terá que observar dali em diante e também determinam se aquela pessoa que se inicia poderá ou não *parir*, ou seja, ter filhos de santo.

Ao final do sétimo dia de iniciação, momento em que a pessoa é liberada para voltar para sua casa (comumente a iniciação ocorre na casa do padrinho ou da madrinha), ela vai com todas as sopeiras que contém os santos assentados. Segue à iniciação o período de resguardo, tempo que o ou a neófito são chamados por *yabô* e estão de *yaborage*. São três meses considerados como período rigoroso e mais nove meses um pouco mais leve, totalizando um ano. Ao final do terceiro mês é oferecido um *tambor* (uma festa) ao orixá da *madrina* ou *padrino*.

⁹⁶ Para uma definição de ifá, ver Bascon 1969.

⁹⁷ Os tamboreiros também necessitam passar por iniciações rituais específicas para tocarem nas festas religiosas.

Durante o ano que procede a iniciação a pessoa deve se vestir totalmente de branco, as pessoas deixam de lhe chamar pelo nome (a chamam apenas por *yabô*), além de uma série de outras interdições. Ao final do primeiro ano também há um *tambor*, mas desta vez em homenagem ao orixá da própria pessoa. Após o *tambor* de um ano a pessoa já está apta a exercer o sacerdócio⁹⁸.

Evidentemente nem todas as pessoas se iniciam em todas as religiões aqui enumeradas. Há pessoas que se aproximam da *regla de palo*, se iniciam e passam uma vida inteira praticando somente o *palo*. O mesmo é válido para qualquer outra das modalidades tratadas aqui. Isto não significa que o campo religioso não funcione como uma *cadena*, uma vez que a prática de cada uma das modalidades religiosas implica em um grau maior ou menor de envolvimento com as outras.

Este modo de funcionamento interligado das religiões afro-cubanas em Santiago de Cuba é parte dos motivos que levam a um discurso que valoriza as diferentes iniciações e um conhecimento mínimo de cada modalidade religiosa. Isto está diretamente relacionado com uma prática cotidiana e particular desta religiosidade. Conhecer minimamente cada uma das modalidades faz com que uma pessoa religiosa qualquer seja minimamente independente de outros religiosos, mesmo que ritualmente uma total independência seja impossível. Passemos a seguir ao conceito de hierarquia a fim de precisar o sentido do enunciado de que a *cadena* é hierárquica.

4.3 *Cadena* e hierarquia

A hierarquia trata de relações assimétricas de termos que devem ser compreendidas em relação a um todo que os organiza. Dumont (2008, p. 84) argumenta por uma perspectiva, com viés estruturalista,

⁹⁸ O fato de a pessoa estar apta ao sacerdócio não significa que ela não tem mais rituais a fazer ou que não tenha como subir de status dentro da santeria. Ainda há a questão dos poderes, que as pessoas recebem de acordo com a contingência da vida, por motivos de doenças, porque os orixás ou os espíritos indicam. A maioria dos poderes tem sua necessidade de entrega e recebimento identificada pelos babalawos, através do ifá, e são os babalawos quem entrega os poderes mediante pagamento de preços estabelecidos de maneira informal pelo costume.

que não busque tanto conhecer a “natureza” de cada um dos elementos que constituem o sistema, mas se dedique mais em compreender os “princípios fixos” que organizam “ao agenciamento de ‘elementos’ fluidos e flutuantes”.

Em um dossiê dedicado a obra de Louis Dumont, Michael Houseman (2015) publicou um artigo explorando o conceito daquele, onde resume hierarquia como uma determinada oposição em que os termos se relacionam de forma diferente em relação ao todo que compõem (p. 252). Ou seja, é central que os termos de uma dada relação sejam referenciados ao todo, que os ordena uns em relação aos outros. Houseman argumenta que existem duas versões do princípio hierárquico, uma das quais chama de “versão restrita”, onde dois termos são opostos um em relação ao outro, mas um dos termos engloba o outro. O exemplo utilizado é de Adão e Eva, pois na medida em que Adão é o protótipo do masculino, é oposto a Eva que é o protótipo do feminino. Mas Adão também engloba Eva na medida em que ele é o protótipo da humanidade como um todo. O autor argumenta que há dois níveis, um onde há unidade (na condição de humanidade) e outro onde há oposição (enquanto homem e mulher), a conjunção de identidade e contrariedade constituindo uma relação hierárquica.

Na outra versão do princípio hierárquico, chamada por Houseman de “versão geral”, não há uma especificação da natureza da diferença entre os termos. Trata-se de um caso em que diferentes termos de uma dada relação se diferenciam em relação ao todo que os organiza. É a referência a uma totalidade que estabelece uma diferença de valor. Ainda de acordo com Houseman (2015), apontar que há uma assimetria nos termos em relação apenas identifica a hierarquia, mas para explicá-la é preciso explorar as situações e os contextos dessas relações. O autor ainda sublinha que se uma relação é hierárquica isto se dá em relação a uma totalidade, portanto, prestar atenção aos valores é importante porque implica também em distinguir diferentes totalidades.

Além de assimétrica a relação entre os termos é complementar. Cada um dos elementos de um sistema hierárquico existe como tal em função da relação que estabelece com os outros elementos. No caso do estudo do sistema de castas realizado por Dumont, o autor demonstra como a pureza do brâmane, o elemento com maior status do sistema, só existe em relação à impureza dos intocáveis, o elemento com menor

status do sistema. Não é possível pensar numa pureza sem seu par complementar, a impureza.

Dumont (2008) afirma que a hierarquia deve ser entendida “*como princípio de gradação dos elementos de um conjunto em relação ao conjunto*”, ficando entendido que, a maior parte das sociedades, é a religião que fornece a visão do conjunto e que a gradação será, assim, de natureza religiosa” (p. 118, grifo no original). Houseman, ao comentar a obra de Dumont, diz que uma das características fundamentais que definem um sistema hierárquico é postular uma perspectiva holística relacionada com uma ideia transcendental inacessível, normalmente relacionada a antepassados, espíritos, divindades (2015, p. 259).

No caso das religiões afro-cubanas aqui tratadas, observa-se estas características básicas do princípio hierárquico. Percebe-se que há uma totalidade, a *cadena*, que organiza os termos das relações entre cada uma das modalidades religiosas. As relações entre as diferentes religiões são assimétricas, enquanto o espiritismo “*es cosa de niño*” o ifá “*es el más grande*”. Porém, como duas ou mais religiões se relacionam se não é através das pessoas? Portanto, quando se fala de termos de uma dada relação, no caso tratado aqui se trata de pessoas em relação.

Houseman (2015) alerta que é importante estar atento e identificar as diferentes totalidades. No nosso caso, as pessoas se relacionam de forma assimétrica em relação a *cadena*, o que não exclui a existência de hierarquias internas a cada uma das religiões. Isto é, se o conjunto referencial for a *regla de palo*, ou a santeria, por exemplo, observar-se-á relações hierárquicas baseadas em determinados valores, mas se o conjunto referencial for a *cadena* as assimetrias serão determinadas por outros valores. Neste trabalho estou interessada em compreender as dinâmicas em relação à *cadena*. A partir disto, há duas dimensões que quero destacar, a centralidade dos rituais de iniciação e a ideia de *lucha*. Enquanto os rituais de iniciação demarcam os diferentes estatutos dos religiosos em relação à *cadena*, a *lucha* confere sentido as múltiplas práticas.

Como é possível observar nas trajetórias trabalhadas até o momento, os rituais de iniciação se destacam em comparação com a prática ou ao conhecimento das diferentes religiões que compõem a *cadena*. Um exemplo disto pode ser facilmente percebido nas trajetórias em que a pessoa passa por uma iniciação em *palo* sem a intenção de

praticar o *palo*. Num primeiro momento eu não compreendia porque uma pessoa que não tem a intenção de praticar uma determinada religião passaria por uma iniciação nela. Mas o ponto é justamente o estatuto que a iniciação confere – antes de ser uma formalidade, neste caso a iniciação é aquilo que marca os diferentes estatutos.

Os rituais de iniciação aqui tratados separam as pessoas⁹⁹. Há a possibilidade de simplesmente a pessoa “ser religiosa” (no sentido do verbo ser/estar), como no caso da mãe de Maritza, tratado no capítulo anterior. A mãe de Maritza era religiosa, rezava, frequentava rituais espiritistas, até que Maritza ficou doente e foi determinado pelo ifá que precisava fazer santo, mas não sem antes passar pela iniciação em *palo*. Assim como Maritza, também foi determinado pelo ifá que sua mãe precisava iniciar-se na santeria. As iniciações conferem gradações neste “ser religioso”.

Outro aspecto das diferenças de estatutos e a consequente separação das pessoas oriundas das iniciações, diz respeito à possibilidade de participação em outros rituais. Um babalawo que não possui santo feito, ou seja, que não é iniciado na santeria, tem uma participação limitada num ritual de feitura de santo. Neste caso, o babalawo é chamado para rituais específicos, mas não pode entrar no quarto de santo no momento em que um santo nasce, por exemplo. De acordo com a análise de alguns religiosos que conheci durante a pesquisa de campo, foi em função desta limitação que os babalawos começaram a se iniciar na santeria de forma frequente.

A trajetória de Alexander, também tratada no capítulo 3, ilumina a dimensão restritiva das iniciações e o caráter separatório destes rituais. Alexander era um *palero* notável pelo que me contou, mas resolveu iniciar-se em ifá porque a *regla de palo* “era como um sapato velho que estava apertado”. Alexander iniciou-se na santeria e conjuntamente em ifá. Para uma iniciação na santeria o neófito permanece recolhido na casa do padrinho ou da madrinha durante sete dias, porém, no caso de Alexander que fez ifá junto, ele permaneceu recolhido no “quarto de santo” por três dias e depois “passou direto para o quarto de Orula”. Quando sua iniciação acabou ele não precisou cumprir com as restrições dos iniciados na santeria, porque já era babalawo.

⁹⁹ Para mais sobre o caráter separatório dos rituais de iniciação, ver Arnold Van Gennep, 1977, Houseman, 2015.

A importância dos diferentes rituais de iniciação não se reduz a uma possibilidade de participar ou não de determinados rituais. Iniciar-se nas diferentes religiões que compõem a *cadena* é se munir de diferentes armas na *lucha* diária. Esta *lucha* pode assumir tanto o sentido das dificuldades práticas da vida, como se tratar de uma guerra por feitiço. Lydia Cabrera (2004, p. 133) notou que “os olorixás não são muito solidários entre si e, com frequência, movem uns aos outros uma guerra surda ou declarada”.

Este é um aspecto que salta aos olhos de quem se aproxime das religiões afro-cubanas, pois os conflitos por feitiçaria fazem parte do dia-a-dia destas práticas religiosas. Não pretendo me alongar no tema da feitiçaria, menos ainda nos limites entre feitiçaria, ou magia, e religião, isto por si só mereceria uma pesquisa¹⁰⁰. O que pretendo é chamar a atenção para o fato de que as dinâmicas de feitiço não só compõem o dia-a-dia dos religiosos no campo estudado, mas também pode ser compreendido como uma faceta dos valores que organizam a *cadena*.

Durante a pesquisa de campo conheci um médico cubano que desenvolveu uma pesquisa com um grupo de médiuns espiritistas. A pesquisa consistia em identificar alterações nas atividades cerebrais durante práticas mediúnicas. Em função desta pesquisa, o médico desenvolveu uma relação próxima com vários médiuns e numa determinada altura de nossa conversa ele comentou que estas pessoas “viviam em guerra” – o que, de fato, já vinha chamando minha atenção.

Em outra ocasião, fui levada na casa de Tito por dois amigos, pois um deles precisava conversar com Tito em função de uma ameaça de feitiço que seu filho havia sofrido. Meu amigo era um babalawo *criollo* muito crítico a uma série de aspectos das práticas afro-religiosas cubanas. Ele se iniciou em ifá porque seu filho esteve doente e em função da doença a família acabou procurando um babalawo, que ao consultar o oráculo afirmou que o menino, um adolescente, era um *abiku*¹⁰¹ e precisava iniciar-se para salvar sua vida. Na mesma consulta foi determinado pelo oráculo que o pai deveria estar presente no quarto

¹⁰⁰ Sobre feitiçaria nas religiões afro-brasileiras ver Yvonne Maggie, 2001; Edgar Barbosa Neto, 2012.

¹⁰¹ *Abikú* é um tipo de alma que vem, mas não se prende na terra. As vezes traduzida como “crianças que nascem para morrer”.

de Orula durante a iniciação do filho. Foi por isto que meu amigo acabou se iniciando.

Durante nossa visita à casa de Tito, meu amigo contou que havia outro babalawo que estava ameaçando seu filho com feitiços. De acordo com o que escutei, o menino foi cumprimentar um determinado babalawo e este não viu, o menino deixou para lá. Passado alguns dias o babalawo falou para alguém, que contou para o rapaz, que o babalawo estava se sentido desrespeitado e que “daria um jeito no menino”. Quando Tito escutou a história, respondeu com toda tranquilidade do mundo, “ele que experimente para ver com quem está mexendo”.

A postura de Tito foi de não fazer nada e esperar pra ver o que aconteceria. Tito é reconhecido por suas habilidades religiosas, o que implica necessariamente habilidades com feitiços, tanto no *palo* quanto na santeria. Mas meu amigo não se conformou, estava preocupado por seu filho e queria dar um passo à frente daquele que o ameaçou. De fato, não sei se esperaram ou se fizeram qualquer coisa. O ponto importante aqui é justamente a lógica das trocas de feitiços.

A reconhecida Lydia Cabrera já havia há muito apontado a existência de trocas de feitiços e sua lógica de funcionamento entre praticantes de religiões afro-cubanas. Trago aqui uma citação de Cabrera, com trechos de falas de seus interlocutores a respeito do assunto.

Prisioneiro de uma bruxaria de que o enfeitado não desconfia, somente uma bruxaria o livrará dela. Nganga contra nganga, isto é, energia contra energia. Os *fúmbis* – espíritos – a serviço do feiticeiro não conhecem repouso. ‘*kindamba*, aquele que não vela não escapa!’ ‘GuerraLoanda num tem discaçu! [sic]’ O mundo tenebroso da bruxaria é de uma atividade acachapante! A sorte, porém, é que todo *kindabazo*, todo *ayé* tem remédio. ‘Prego arranca prego’ e ‘mayombe tira e mayombe reage.’ Isto é, o que um bruxo faz outro desfaz: ‘porrete que mata cachorro branco mata cachorro preto’... (Cabrera, 2012, p.34).

Gostaria de sublinhar dois aspectos deste trecho, primeiro que há um certo protagonismo da prática de *palo* a respeito da prática da feitiçaria (*mayombe* diz respeito a uma modalidade de *regla de palo*,

também chamada de *palo mayombe*); segundo que se combate um feitiço com o mesmo tipo de feitiço, a mesma técnica. Por se combater um determinado feitiço exclusivamente com o mesmo tipo de feitiço, com a mesma técnica, é que muitos religiosos encaram a iniciação nas diferentes modalidades como formas de ampliar suas possibilidades de defesa.

Quando algum ou alguma santeira morre, faz parte dos rituais fúnebres perguntar aos orixás da pessoa qual destino deve ser dado a eles. Isto é, se pergunta se o orixá deseja ser despachado juntamente com o morto ou se o orixá deseja ficar com alguém. Normalmente os orixás escolhem uma pessoa com quem desejam ficar. Maritza tinha, além de seus orixás, duas Iemanjás a mais que herdou de outras pessoas. Rafael tinha quase todos os orixás de um amigo falecido. Uma pessoa iniciada na santeria possui no mínimo sete orixás, quando ela morrer cada orixá poderá escolher ficar com uma pessoa diferente, ou mais de um podem escolher ficar com a mesma pessoa. Porém, quando uma pessoa cuida de algum orixá de outra pessoa já falecida estes orixás serão despachados e os dela serão consultados.

Quando perguntei a Larduet se havia a possibilidade de todos os orixás desejarem ir embora, serem despachados ao invés de ficar com alguém, a resposta foi de que isto raramente acontece. Larduet me falou que isto ocorre somente se a pessoa morrer porque é sua hora mesmo, quando a pessoa morre em função de idade muito avançada. Na maioria das vezes o que ocorre é que a pessoa morre antes do tempo e neste caso os orixás permanecem.

A *lucha* contra outros religiosos, contra uma doença, sobretudo contra a morte, fornece sentido às múltiplas iniciações. Apesar de ter mencionado, antes, que os rituais de iniciação possuem a função de diferenciar e definir o estatuto do religioso dentro da *cadena*, de qualquer modo a iniciação também liga as pessoas a outros religiosos experientes, seus iniciadores. Através da iniciação se estabelece vínculos de parentesco religioso com outros religiosos que possuem um amplo conhecimento das práticas a qual dedicam o sacerdócio. Assim, por mais que uma pessoa que tenha apenas passado pela iniciação em *palo*, sem ter se empenhado em aprender a prática, não saiba tecnicamente como fazer um contra-feitiço, ela estará minimamente amparada por aquela pessoa que a iniciou.

Observou-se aqui que hierarquia é um princípio que organiza diferentes elementos de um conjunto de forma assimétrica e complementar (Dumont, 2009) e que as religiões estudadas, espiritismo, *regla de palo*, santeria e ifá, formam um conjunto hierárquico. O fato de formarem um conjunto hierárquico, a *cadena*, não exclui a possibilidade de serem referenciadas a outras totalidades com outras configurações. Segundo Houseman (2015), identificar que um determinado conjunto é hierárquico não é suficiente, sendo mais interessante compreender os valores que determinam as assimetrias. Com o intuito de explorar esses valores é que sublinhei e busquei explorar a dimensão da *lucha*.

É verdade que a *lucha* em si não é um valor, é antes uma ação. Mas esta ação está intrinsecamente relacionada com um caráter aguerrido, ou, mais precisamente no caso cubano, com o heroísmo. Lydíá Cabrera ([1980] 2004, p. 131) nota que “Alguns velhos orgulhavam-se de pertencer a uma família de santo da qual o fundador foi um personagem vencido em combate e vendido a um negreiro ou a um *olorixá* eminente...”. A dimensão do heroísmo como um valor será tratada no capítulo de conclusão onde vou explorar o que une e confere o caráter de conjunto a estas religiões.

Até o momento, busquei trazer uma contextualização histórica baseada nas relações internacionais de Cuba, em função da ênfase que o estado cubano atribui a si próprio no contexto global; trouxe as trajetórias como uma forma de explicar algumas dimensões práticas das religiões em voga, necessárias à compreensão das iniciações tratadas neste capítulo; aqui busquei explorar o caráter hierárquico e a centralidade dos rituais de iniciação à compreensão da organização da *cadena*. Nos próximos capítulos tentarei relacionar as duas dimensões tratadas até aqui de modo separado, Estado e práticas religiosas. No capítulo que segue, debruço-me no Festival do Caribe, um evento folclórico-acadêmico-cultural que nos permite observar como os religiosos “levam” suas práticas para “dentro” do Estado. No capítulo 5 busco aprofundar numa disputa entre as duas vertentes religiosas, *criollos* e nigerianos, a fim de demonstrar mais uma faceta da *lucha*. Por fim, na conclusão explorarei aquilo que une todas essas práticas religiosas, o que confere o caráter de conjunto, bem como a centralidade do heroísmo e da grandeza no contexto estudado.

Capítulo 5 – Festival do Caribe: uma perspectiva do sistema afro-religioso de Santiago de Cuba

No primeiro capítulo busquei apresentar uma noção básica a respeito de cada uma das religiões tratadas aqui através da revisão bibliográfica. O intuito foi situar a produção antropológica sobre as religiões afro-cubanas e dar uma noção geral de cada religião, já que não aprofundo especificamente nenhuma delas. No segundo capítulo ofereci ao leitor uma breve contextualização histórica do processo revolucionário cubano, com a intenção de demonstrar como a ênfase no caráter aguerrido dos santiagueros, presente nos discursos oficiais, e o idioma da *lucha* podem ser uma chave de compreensão do cotidiano, em Santiago de Cuba, incluindo as práticas afro-religiosas. No capítulo 3 demonstrei através das trajetórias dos praticantes e dos rituais de iniciação como as diferentes religiões afro-cubanas se relacionam para, no capítulo 4, explorei a noção de *cadena* e o caráter hierárquico do campo estudado.

Neste capítulo busco demonstrar como as práticas religiosas não estão desvinculadas da política formal, institucionalizada. Tomo o Festival do Caribe como ponto de partida para analisar questões como a folclorização das religiões afro-cubanas e a relação delas com o turismo. O objetivo é demonstrar como o Estado é um agente importante para a compreensão das lógicas do campo afro-religioso. Para isto, num primeiro momento apresentarei a instituição que organiza o Festival do Caribe, para depois apresentar brevemente o próprio festival e, a partir daí, debruçar-me sobre a edição da qual participei.

5.1 Casa do Caribe e Casa das Religiões

A Casa do Caribe é uma instituição acadêmica, composta por uma equipe de investigadores responsáveis por realizar pesquisas relacionadas ao Caribe, com dois periódicos científicos e uma editora responsável por uma importante parcela das publicações cubanas. Também é uma instituição cultural-folclórica que abriga uma série de artistas, responsável pela organização de eventos, exposições e festas onde os artistas expõem seus trabalhos. Ainda funciona como uma

espécie de associação religiosa, sendo uma instituição que propicia a organização social de religiosos.

A sede da Casa do Caribe está localizada num antigo bairro da aristocracia cubana, que após a Revolução de 1959 tornou-se um bairro militar. Seu espaço é dividido basicamente em dois: a parte interna da casa e o pátio. Na parte interna da antiga casa colonial funciona o setor administrativo, onde a equipe de investigadores se reúne, realizam-se eventos (acadêmicos ou não), no amplo saguão de entrada ocorrem exposições de artistas plásticos – enfim, está ali a estrutura física básica do funcionamento da instituição. No pátio há um bar, que invariavelmente toca música em alto volume, onde as pessoas podem sentar a sombra das árvores, beber uma cerveja ou um rum, desfrutar de conversas etc. Também no pátio ocorrem festas aos finais de semana.

A comparação entre o que ocorre dentro da Casa e o que ocorre no pátio da Casa é interessante na medida em que ajuda a iluminar a relação entre os religiosos e uma instituição estatal, tanto quanto o próprio funcionamento da Casa do Caribe. O pátio da Casa funciona como um local onde religiosos, artistas e pessoas em geral se encontram, se conhecem, conversam, escutam músicas, enfim, socializam quase que independentemente do que ocorre dentro da casa. Muitas pessoas conhecem a Casa do Caribe através do pátio, dos eventos que ocorrem ali. Isto inclui muitos religiosos, que nem sempre são ou estão inteirados das investigações e de outras atividades acadêmicas realizadas pela instituição¹⁰².

A Casa das Religiões, subordinada à Casa do Caribe, possui uma vida menos intensa, ainda que um modo de funcionamento similar ao da Casa principal. Dividida por uma parte interna pouco movimentada, com exceção das pessoas que procuram uma mulher espiritista que

¹⁰² A equipe de investigadores realiza encontros semanais para discutir as pesquisas em andamento. Em uma das reuniões que participei assisti uma trabalhadora da instituição apresentando uma proposta de pesquisa que tinha como objetivo compreender quais os motivos que levam as pessoas a frequentarem a casa. A investigação focava a receptividade da comunidade em geral. Um dos argumentos utilizados para justificar a relevância do trabalho era o fato de que a maioria das pessoas, que não as trabalhadoras da Casa, conhecem somente o pátio e pensam que as atividades da instituição se resumem às atividades que ocorrem ali, que são as festas nos finais de semana e o Festival do Caribe, que ocorre na cidade inteira, inclusive no pátio da Casa.

consulta as cartas, a segunda Casa também possui um pátio com árvores, mesas e um bar que, igual o outro, toca música em volume invariavelmente alto. Na maioria das vezes em que estive na Casa das Religiões, no bar tocava Roberto Carlos em espanhol.

No dia seguinte à minha chegada em Santiago de Cuba, fui até a Casa do Caribe para resolver algumas questões, como a taxa que a instituição cobraria para me receber e o visto como investigadora vinculada à Casa. Meu anfitrião na instituição, Abelardo Larduet, é o diretor da Casa das Religiões, uma espécie de segunda casa subordinada a Casa Do Caribe, e me convidou para conhecer o espaço. A Casa das Religiões está localizada há um quarteirão de distância da Casa principal.

A primeira coisa que uma pessoa nota ao atravessar o portão da Casa das Religiões é a imagem de Eleguá¹⁰³, sorridente, à esquerda de quem entra – uma imagem grande, uma criança com 1,60m de altura mais ou menos. Quando estávamos entrando na Casa, Larduet me falou que ali eles mantinham uma exposição sobre a religiosidade popular. Porém, segundo ele, não se tratava de uma exposição representativa, mas de uma exposição real. Não entendi muito bem o que ele queria dizer. Entramos.

Na primeira sala, ao lado direito da porta, vi uma imagem de um índio. Era um índio ao estilo cinema hollywoodiano, devia ter aproximadamente 1,70m de altura. No centro da sala alguns troncos de árvores e em cima deles imagens de “orixás brasileiros”. Essas imagens, no Brasil, são comercializadas em casas que vendem artigos específicos para religiões afro-brasileiras e em casas que vendem artigos esotéricos. São imagens que ganharam espaço nas prateleiras dessas lojas há não muito tempo atrás. Era a parte da exposição dedicada ao candomblé brasileiro, por isto utilizei “orixás brasileiros”, além é claro de serem imagens reconhecidas no Brasil, mas não necessariamente em outros lugares onde há presença de orixás.

Também havia uma imagem de Santa Bárbara, uma imagem de um caboclo das mais encontradas nos terreiros de umbanda, pelo menos no sul do Brasil, um tambor piano (o maior tambor do conjunto de

¹⁰³ Eleguá é o orixá que corresponde a Exu do candomblé brasileiro.

tambores do candombe) e uma bandeira do Uruguai. As exposições “brasileira” e “uruguiaia” eram representativas, de acordo com Larduet.

Seguindo pelo corredor havia uma pequena sala à direita. Entramos, ali estava uma mulher, que Abelardo me falou ser uma excelente cartomante. Também havia uma mesa com vários copos com água, velas, flores e algumas imagens – uma *boveda espiritual*. Aquela sala era dedicada ao espiritismo. Neste espaço a funcionária realizava consultas espirituais e a leitura de cartas, cartomancia, para quem ali fosse procurá-la. Evidentemente esta não era sua função oficial na instituição, pois recebia um salário para desempenhar outras atividades, que não lhe impediam de atender alguém quando necessário.

Na sala dos fundos, no canto esquerdo, havia uma *nganga*¹⁰⁴. Larduet foi até o assentamento, que tinha uma vela acesa aos seus pés, pegou uma garrafa de rum que estava ao lado da vela, encheu a boca e soprou o rum sobre a *nganga*. Enquanto fazia isto comentou que estava com um cheiro um pouco forte e havia moscas porque fazia pouco tempo que a haviam alimentado. Foi somente neste momento que entendi o que significava uma exposição real e não representativa. Aqueles objetos eram assentamentos de fato, assentamentos religiosos que precisavam ser cuidados e alimentados.

Capone e Argyriardis (2004, p. 10) contam que a Associação Cultural Yoruba (ACY) também possui uma exposição interativa e de acordo com elas, um dos diretores da instituição argumenta que somente um país “menos racista” permitiria um “templo-museu”. Ainda contam que na entrada do museu tem uma *boveda espiritual* (altar espiritista) “[...] qui suscite des critique de l apart de certains babalaôs membres, mais est défendue farouchement par les femmes qui travaillent là à guider les visiteurs. L’une d’elle explique : ‘Ils pensent que le spiritisme est une chose inférieure, ils ne veulent pas de morts ici. Ikú lobi ocha, le mort a accouché du saint!’”.

¹⁰⁴*Nganga* é o recipiente ritualmente preparado de posse exclusiva de sacerdotes e sacerdotisas de *palo*. Ver capítulo 1.

5.2 Festival del Caribe: fiesta del fuego

O primeiro Festival del Caribe aconteceu em 1981, sob o título *Festival de las Artes Escenicas de Origen Caribeño En saludo al XX Aniversario del ataque a Playa Girón y dedicado al conjunto folklórico de Oriente*¹⁰⁵. No segundo ano, em 1982, o festival passou a se chamar *Festival de la Cultura de Origen Caribeño En saludo al XXI Aniversario de la Victoria de Playa Girón y por el Día del Miliciano*. Em 1983 a homenagem foi mais uma vez ao ataque da *Playa Girón* e aos 30 anos do assalto ao quartel Moncada, em Santiago de Cuba, ocorrido em 1953¹⁰⁶. Em 1984, um ano após a morte de Maurice Bishop, o festival o homenageou e a seu país de origem, Granada¹⁰⁷. Em 1985 o festival se intitulou *Festival de la Cultura de Origen Caribeño Dedicado al pueblo de Haití*. Note-se que aqui há uma mudança, pois foi a primeira vez que o festival não teve, pelo menos em seu título, um caráter explicitamente político revolucionário. Também me chama a atenção o fato de que justamente a primeira edição em que o festival teve um viés voltado à cultura popular de um país caribenho, o escolhido tenha sido o Haiti. Acredito que a escolha em homenagear o *povo do Haiti* é justamente em função da presença de haitianos e seus descendentes em Santiago de Cuba, cidade sede do festival, somado aos acordos de financiamento do Festival que envolvem o homenageado.

¹⁰⁵ O ataque a Playa Girón, episódio também conhecido como Invasão da Baía dos Porcos, foi um ataque paramilitar mau sucedido envolvendo cubanos anti-castristas, ocorrido na Playa Girón na província de Matanzas, financiado pelo governo dos Estados Unidos. Para mais informações sobre o episódio, ver Débora P. Leal Farias, 2008.

¹⁰⁶ O Assalto ao Quartel Moncada foi o assalto a um quartel militar, situado em Santiago de Cuba, liderado por Fidel Castro, com o objetivo de buscar um arsenal para a revolução (ver mais na página 50). Após o triunfo da Revolução, o Quartel Moncada, assim como vários outros quartéis militares, foi transformado no colégio 26 de Julho, data do assalto, e atualmente além de escola é ponto turístico e cartão postal da cidade. Em 2016, no dia 26 de julho ocorreu uma encenação comemorativa do episódio. De acordo com o que me contaram, ocorre todos os anos.

¹⁰⁷ Maurice Bishop foi líder do movimento chamado New Jewel, que em 1979 derrubou o governo de Eric Gairy e estabeleceu em Granada um regime revolucionário aliado com a União Soviética e Cuba. Ele foi primeiro ministro de 1979 até 1983, quando sofreu um golpe de seu vice que resultou na sua execução.

Em 1986 o caráter político revolucionário retorna ao título e os homenageados foram o assalto ao quartel Moncada e os 100 anos da abolição da escravidão em Cuba. A partir de 1987 é possível notar uma mudança mais permanente, por assim dizer, no título do festival, que deixa de lado as homenagens com viés militar e passa a homenagear países e suas culturas.

Chama a atenção a edição de 1988, *Festival de la Cultura Caribeña Dedicado a cultura de Brasil*. As homenagens ao Brasil foram repetidas em 1997 e em 2010, quando o festival foi dedicado a Curaçau e ao estado brasileiro de Pernambuco. Aqui chegamos a um ponto que num primeiro momento me causou um estranhamento. Como é possível um evento chamado “*Festival de la Cultura Caribeña*” homenagear o Brasil ou um estado brasileiro? O que, afinal de contas, o Brasil tem a ver com o Caribe? Seguramente não fui a única a me deparar com este estranhamento. O representante do Equador (país homenageado na edição que participei) durante sua fala na abertura do evento em 2016, marcou mais de uma vez que o Equador é um país latino-americano, como eu entendia o Brasil. Contudo, o ponto a ser questionado não é se o Equador ou o Brasil são caribenhos ou latino-americanos. O ponto é: o que essas pessoas entendem por Caribe?

Durante o discurso de inauguração da Casa del Caribe o então ministro de cultura, Armando Hart Dávalos, *pronunciou as seguintes palabras*:

Santiago de Cuba, se ha dicho y es así, resulta la más caribeña de nuestras ciudades. Cuna de la Revolución, de tradición revolucionaria ampliamente conocida, expresada en su arte, en gran medida de inmediata y profunda raíz popular, lo caribeño. ¿Y qué es lo caribeño? ¿Qué idea, qué concepto tenemos del Caribe en este aspecto?

No es, desde luego, nuestra pretensión dar ahora una definición ni profundizar en el tema. Pienso que esta es, posiblemente, una de las tareas más importantes y más interesantes que tiene la Casa del Caribe. Pero debo sí decir que hay un concepto geográfico del Caribe, el que nos muestran los mapas, y que siempre es complejo de

determinar. Bueno, pues las tierras bañadas por el mar del mismo nombre.

Pero hay un concepto socio-cultural del Caribe, y es el que más nos interesa destacar en este acto. Y ese concepto está señalado por la presencia africana en América, por la conjunción de la influencia de los pueblos africanos, los pueblos aborígenes y los pueblos de origen europeo que llegaron a esta zona del mundo. Es decir, que podríamos caracterizar el Caribe, no por un límite exclusivamente geográfico, sino por un límite que le viene a dar un elemento socio-cultural, en el fondo condicionado por la presencia de los pueblos africanos en esta zona del mundo, y que abarca zonas de la región geográfica y zona más allá de la región geográfica.

Este concepto es importante, porque es el que nos lleva al análisis más profundo de lo que significa en el campo cultural y en el campo político el Caribe.¹⁰⁸

Esta não é uma discussão levada a cabo somente pela Casa do Caribe e seus intelectuais. Ela envolve questões de dominação e imperialismo, sobretudo estadunidense (Girvan, 2012; Hernandez-Heguant, 2005). Pois, assumir o critério exclusivamente geográfico baseado no conceito de Estado-nação, que foi criado a partir do projeto colonizador, serve como um meio de dominação ideológica (produção de conhecimento) fundamentada na dicotomia centro/periferia, primeiro/terceiro mundo (Hernandez-Heguant, 2005).

De acordo com o economista Norman Girvan (2012, p. 22) “[...] la definición del Caribe podría fundamentarse en el idioma y la identidad, en la geografía, en la historia y la cultura, en la geoeconomía o incluso en la pertenencia a un organismo regional”. Mas o autor também marca que o termo em si possui uma história, foi utilizado inicialmente pelos colonizadores espanhóis para desqualificar as populações indígenas que viviam na região. “De modo que tanto el

¹⁰⁸ Discurso disponível em: <http://www.casadelcaribe.cult.cu/surgimiento/>
Acesso em: 1 de outubro de 2018.

nombre como su aplicación posterior a una zona geográfica fueron invenciones de los poderes imperiales” (Girvan, 2012, p. 22).

As disputas sobre o conceito de caribe são relevantes nesta tese por dois motivos, primeiro em função do reconhecimento de que Santiago de Cuba é a cidade mais caribenha de Cuba e as práticas religiosas aí percebidas estão diretamente relacionadas com isto; segundo, porque o Festival do Caribe em suas diferentes edições além de ser um evento estatal que possibilita uma ampla visibilidade das religiosidades regionais, marca a importância das discussões políticas sobre o processo colonizador do continente americano – evidentemente com ênfase, mas não exclusivamente, nos países banhados pelo mar Caribe.

Não pretendo esgotar esta discussão, mas é importante compreender minimamente as implicações de afirmações como “Santiago de Cuba é a cidade mais caribenha de Cuba”. Há um evidente esforço, inclusive por parte da Casa do Caribe, de uma espécie de posituação do conceito de Caribe. Porém, como demonstram os autores citados acima, nem sempre foi assim. Considerando as disputas entre Santiago de Cuba e Havana, o que significa Santiago ser a cidade mais caribenha de Cuba? O esforço de intelectuais e da Casa do Caribe, principalmente durante o Festival do Caribe, em valorizar as contribuições de haitianos e seus descendentes na formação das especificidades regionais, parece apontar para uma luta contra entendimentos arraigados em noções colonizadoras e racistas¹⁰⁹.

O Festival do Caribe é um grande evento que mobiliza a cidade inteira. Há eventos culturais acontecendo por todos os lados, exposições artísticas, apresentações de danças, oficinas, shows nacionais e internacionais, desfiles, mostras de cinema – enfim, um evento que ocupa toda a parte central da cidade.

Iara era uma amiga dona de um espaço que vendia comidas como sanduiches, doces, saladas e bebidas, anexo a um salão de beleza, sempre cheio de mulheres arrumando unhas e cabelos. Rumba Bombom, como se chamava o espaço, estava situado no mesmo bairro da Casa do Caribe e próximo de minha hospedagem. Iara preparou panfletos para distribuir durante o festival e semanas antes pediu que eu lhe passasse

¹⁰⁹ Sobre questões de identidade nacional e disputas regionais ver Ianni, 1998; Vianna, 1995.

músicas “brasileiras animadas”, que as pessoas pudessem dançar. Sua expectativa era basicamente por sambas de carnaval. Iara ficou explicitamente eufórica com a proximidade do evento e me contou que o festival anima mais a cidade do que o próprio carnaval, porque vêm muita gente de fora de Cuba com vontade de conhecer outras culturas e trocar coisas bacanas, sobretudo artistas – Iara era musicista formada em violão.

O festival acontece todos os anos na mesma data, de 3 a 9 de julho, semana que antecede o carnaval. Como boa parte da cidade fica na expectativa do festival, ele funciona como uma espécie de pré-carnaval. Muitos turistas vêm para o festival e alguns ficam para o carnaval, outros antecipam a viagem de carnaval para aproveitar um pouco do festival e outros vêm somente para participar do festival, como o grupo de dança pernambucano que conheci em 2016.

O evento tem sua abertura oficial numa grande festa, no principal teatro da cidade. A abertura estava marcada para 15h. Saí de casa às 14h30. O sol em julho é escaldante. Caminhei por aproximadamente 20 minutos ao longo de uma avenida bastante arborizada e movimentada, com motos, caminhões, carros e suas respectivas nuvens de fumaça. As árvores permitiam uma caminhada sem a utilização de sombrinha, ainda que não impedissem a sensação de esvaimento em suor.

Quando cheguei ao teatro, um intenso movimento. Turistas para todos os lados, emissora de televisão, pessoas arrumadas, mulheres de salto alto, maquiadas, cabelos arrumados e eu percebendo que não havia compreendido bem a formalidade do evento.

Na plateia cheia, delegações com as bandeiras de vários países, muitos dos quais eu não fazia a menor ideia que existiam, situados nas muitas ilhas caribenhas. As luzes se apagaram e o espetáculo começou. Um pequeno filme com trechos de falas do intelectual Joel James Figarola¹¹⁰, um dos criadores do evento, onde, num determinado

¹¹⁰ Aníbal Joel James Figarola foi um importante intelectual cubano, fundador e diretor da Casa del Caribe, diretor da revista Del Caribe, além de autor de muitos livros que incluem clássicos das pesquisas sobre as religiões afro-cubanas no oriente do país, reconhecido por seus esforços de afirmar positivamente o aspecto caribenho da região e reconhecer a indispensável contribuição dos imigrantes haitianos e seus descendente ao desenvolvimento e

momento o intelectual fala que em qualquer parte do mundo em que exista população negra, há caribe.

Após o vídeo com a fala de Figarola, começou outro com imagens de mar e cachoeiras, e apareceram duas mulheres no palco dançando a música que tocava no vídeo. Uma vestia um vestido azul e a outra um vestido amarelo. Claramente representavam Iemanjá e Oxum. As bailarinas dançaram, no palco, o que em Cuba é a dança desses orixás. Até aí tudo dentro da minha expectativa, quando, de repente, desce do teto, bem no centro do palco um bailarino pendurado numa cruz, vestindo um pano branco enrolado na cintura. As duas mulheres seguiram dançando até que o “Cristo” chegasse ao solo, momento em que os dois orixás femininos se ajoelharam aos seus pés. Neste momento fui tomada por uma sensação de confusão.

Para aumentar minha surpresa, os bailarinos se retiraram e entraram no palco um homem todo vestido de branco seguido por outras pessoas, igualmente vestidas de branco, incluindo o diretor da Casa do Caribe. O homem que ia a frente estava com um turíbulo, defumando o palco, as pessoas que o seguiam seguravam, cada uma, uma vela acesa. O homem rezou ave-maria, pai-nosso e credo ao modo espiritista cubano, em homenagem a alma de Joel James Figarola e alguns outros intelectuais mortos, passando em seguida a palavra ao diretor da Casa do Caribe.

O diretor da instituição pronunciou uma fala de abertura. Algumas outras pessoas e um representante do governo do Equador também falaram. Depois seguiram as apresentações de danças. As apresentações eram, na sua maioria, ligadas ao que é chamado, em Cuba, de cultura popular, tanto de Cuba como do Equador. No que se refere à cultura popular cubana, a maior parte dizia respeito às religiosidades afro-cubanas. Por último foi anunciado o homenageado do ano seguinte, 2017, e logo sua delegação entrou em festa e tomou conta do palco. No caso, Bonaire, ilha caribenha que fazia parte das

especificidade cultural da região oriental de Cuba. Para um pouco mais sobre Figarola ver:

https://www.ecured.cu/Joel_James_Figarola

Acesso em: 1 de outubro de 2018.

Antilhas Neerlandesas e que desde 2010 tornou-se Município Especial dos Países Baixos¹¹¹.

Na sessão seguinte irei explorar um pouco o processo pelo qual rituais religiosos da santeria, do *palo*, do vodu foram parar no palco sob a roupagem de folclore. Também pretendo demonstrar como a folclorização das religiões afro-cubanas tem um impacto direto nas dinâmicas destas práticas religiosas.

5.3 Folclore e identidade nacional: uma nação latino-africana

O projeto de uma identidade nacional não foi uma invenção da Revolução. Pelo contrário, a valorização da *cubanidad* é bem anterior. Fernando Ortiz é um dos pioneiros e principais expoentes da afirmação de uma identidade nacional, de uma cultura que ele definiu como transcultural.

O conceito de transculturação busca se opor à ideia de aculturação, onde algo se perde e é substituído por outra coisa. O antropólogo foi o primeiro a levar para o palco, para acompanhar suas conferências, apresentações de santeria com sua respectiva orquestras de tambores. Mas, de acordo com a antropóloga Grete Viddal (2013, p. 105), foi somente após o triunfo da Revolução que apresentações folclóricas foram profissionalizadas e passaram a ser remuneradas. O folclore foi um dos meios pelos quais o governo de Fidel Castro buscou reconhecer e valorizar a importância da contribuição das expressões afro-cubanas.

¹¹¹ Fazia parte, ainda, da programação do dia 3 de julho, às 18h, uma “misa espiritual em favor de Joel James, Jesús Cos Cause, Rogelio Meneses y María Nelsa Trincado; a cargo de espiritistas de la ciudad y de otras provincias”. Não pude participar dos eventos que aconteceram antes de segunda-feira de manhã, com exceção da abertura oficial. Apesar de ter me esforçado para saber a programação, não a consegui e uma versão incompleta foi distribuída somente na segunda-feira.

Após a vitória dos revolucionários surgiu a necessidade de que a população cubana se reconhecesse enquanto unidade e levasse a cabo, junto com o governo, o projeto de nação então idealizado. Era preciso que emergisse uma massa capaz de levar a cabo a Revolução, assim como aponta a fala de Ernesto Che Guevara ([1964], p. 222) sobre os primeiros anos da revolução. “Aparecía en la historia de la Revolución Cubana, ahora con caracteres nítidos, un personaje que se repetirá sistemáticamente: la masa”. Segue explicando que “Este ente multifacético no es, como se pretende, la suma de elementos de la misma categoría (reducidos a la misma categoría, además, por el sistema impuesto), que actúa como un manso rebaño” (Guevara, [1964], p. 222-223). Tal definição sugere um reconhecimento de uma massa heterogênea, composta por individualidades diferentes. Porém, na medida em que o texto avança, Che Guevara relaciona o capitalismo com o individualismo e faz a crítica.

En este período de construcción del socialismo podemos ver el hombre nuevo que va naciendo. [...] Descontando aquellos cuya falta de educación los hace tender al camino solitario, a la autosatisfacción de sus ambiciones, los hay que aun de este nuevo panorama de marcha conjunta, tienen tendencia a caminar aislados de la masa que acompaña. (Guevara, [1964], p. 226)

Assim, com a perspectiva de um auto reconhecimento não individualista, emergiria do processo de tomada de consciência da importância da massa – e de seu poder através de uma educação voltada à consciência coletiva – e os marcadores de diferenças sociais se apagariam. Ou seja, juntamente com esta massa revolucionária surge o/a cidadã/o cubana/o, que é transcultural, uma mescla de colonizadores espanhóis e africanos escravizados¹¹². As contribuições africanas

¹¹² Em Cuba as pessoas com quem conversei estavam completamente convencidas de que a população indígena fora totalmente dizimada durante a colonização. Todas afirmavam isto e algumas negavam inclusive a possibilidade de contribuições culturais de qualquer tipo, contraditório à ideia de transculturação de Ortiz (1940) que é tão popular em Cuba. A maior parte das referências bibliográficas que tive acesso considera que as populações indígenas foram exterminadas no país, o próprio Fernando Ortiz (Ibidem). Porém, acho pertinente comentar que uma amiga me falou que havia conhecido em Havana

passariam a ser reconhecidas, como sugeriu Fidel Castro em um discurso em que definiu Cuba como um país latino-africano¹¹³.

Em 1962 foi fundado o Conjunto Folklórico Nacional. De acordo com Viddal (2013, p. 105), o Conjunto Folklórico Nacional se tornou símbolo nacional e na sua esteira foram criados outros conjuntos regionais por todo o país, e outros foram revitalizados, como é o caso do *Folklórico del Oriente*. Pessoas que outrora eram marginalizadas, como as que imigraram do Haiti e seus descendentes, com os investimentos em grupos folclóricos viram seus conhecimentos, suas práticas religiosas e seus modos de vida valorizados (Viddal, 2013). Aquilo que até então era considerado como prática religiosa primitiva ganhou um lugar de destaque nos palcos.

The socialist state sought to showcase the unity of its multi-racial society through vigorous promotion and funding for sports, the arts, and *grupos folklóricos* – typically staged manifestations of Afro-Cuban cultural activities” (Viddal, 2013, p. 106).

As práticas religiosas afro-cubanas ocuparam um lugar central nesse processo, e músicos e bailarinas/os foram recrutados de comunidades afro-cubanas¹¹⁴ para trabalharem nestes conjuntos folclóricos.

Race and class inequalities were being overcome; arts were no longer the domain of the bourgeoisie. In Cuba, even peasants, tobacco factory workers, or bricklayers would be participants in civic life. And the role of the island’s African-descended population in the formation of national identity

um homem que se declara descendente de indígenas, o que gerou desconfiança nela.

¹¹³ Discurso proferido em 15 de março de 1976, disponível em: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1976/esp/f150376e.html>
Acesso em: 5 de dezembro 2018.

¹¹⁴ Na categoria comunidades afro-cubanas está incluso as sociedades de ajuda mútua, os *cabildos*. Mais adiante, na seção 5.3.2, nos deteremos mais sobre estas sociedades.

publicly performed in the arena of 'folklore'.
(Viddal, 2013, p. 106).

O governo de Fidel Castro implementou políticas que objetivavam a eliminação das desigualdades sociais baseadas no princípio da igualdade entre os cidadãos. Na prática, as políticas públicas assumiram uma homogeneidade entre a população, com políticas distributivas extensivas e universais, conforme discute a socióloga Mayra Espina Prieto (2006). Porém, tal premissa da igualdade, acabou gerando, segundo a autora, um resultado inverso.

[...] neste modelo, no sentido de que o igualitarismo homogenista distributivo, embora possa ser eficaz para massificar e universalizar a satisfação de um conjunto amplo de necessidades, não tem sensibilidade para a diversidade e produz o efeito de homogeneizar artificialmente os seres humanos e grupos sociais, igualando suas necessidades e formas de satisfazê-las, o que, contrariamente aos seus propósitos, este esquema distributivo gera insatisfação ou satisfação parcial, e se transforma, também, paradoxalmente, em um fator de reprodução de desigualdades, por seu perfil indefinido para responder de forma particularizada às necessidades de setores em condições de partida desvantajosas, que não lhes permite alcançar em situação verdadeiramente de igualdade a apropriação dos benefícios distribuídos de forma homogênea. (Espina Prieto, 2006, p. 194).

Apesar do investimento nas políticas culturais e da visibilidade conquistada pelas comunidades afro-cubanas, nas primeiras décadas do regime não houve espaços de discussões sobre questões como o racismo, como demonstram pesquisas mais recentes que discutem questões raciais em Cuba (Bodenheimer, 2013; Gonzáles, 2018; Schmidt, 2008). Os investimentos nos conjuntos folclóricos não significaram necessariamente a eliminação do racismo ou dos preconceitos religiosos.

5.3.1 *Religião*

Nos primeiros anos da Revolução, o regime cubano, na medida em que se aproximou das diretrizes política e ideológica da potência comunista União Soviética, entrou em marcada crise com a igreja católica. Com a adoção do ateísmo-científico, a prática religiosa passou a ser vista com maus olhos e isto não foi exclusividade da igreja católica¹¹⁵. Fábio Régio Bento (2017), ao analisar as relações entre religião e o socialismo soviético, demonstra o processo pelo qual a União Soviética adotou o ateísmo como posição confessional, vinculando o ateísmo com o marxismo. Bento (2017) argumenta que Cuba se alinhou com tal perspectiva mais em função de uma situação econômica do que em concordância com tal posição. O fato de que após a queda da União Soviética, em 1991, durante o III Congresso do Partido Comunista, os membros do partido passaram a gozar de liberdade religiosa, aponta para uma coerência do argumento de Bento (2017).

A constituição cubana, proclamada em 1976, previa a liberdade religiosa aos cidadãos desde que observados os valores revolucionários, a ordem e a moral (Capone, e Argyriardis, 2004). No entanto, rituais de santería ou de qualquer outra prática afro-cubana só poderiam ocorrer mediante autorização policial prévia, o que era praticamente impossível de conseguir, de acordo com as pessoas que conheci em Cuba. Enrique, ao me contar sobre sua trajetória religiosa mencionou que em sua casa funcionava o único centro espírita da cidade que tinha autorização para funcionar. “En la década de 70 la santería era más bien vista como un insulto chocante frente a los avances sociales de la Revolución” (ARGYRIADIS, 2005a, p. 89).

Observa-se, portanto, um paradoxo: se por um lado as comunidades afro-cubanas, incluindo suas práticas religiosas, eram exaltadas na cultura popular, símbolo de uma identidade cubana, por outro os rituais religiosos eram impedidos de serem realizados. Enquanto no plano discursivo havia uma valorização daquilo que representava o afro-cubano, no plano prático sua existência era barrada.

¹¹⁵ Rever relato de Leonides sobre sua trajetória religiosa.

Rebecca Bodenheimer (2013), ao discutir sobre as políticas raciais, o turismo cultural e a rumba afro-cubana, argumenta que se por um lado a valorização de práticas artístico-culturais das populações negras da ilha, através do folclore, sinalizou uma intenção de acabar com preconceitos e diferenças raciais, por outro operou como meio para controlar estas práticas. O processo de institucionalização e valorização da herança cultural de origem africana não se reflete plenamente no cotidiano das pessoas. A autora demonstra como enquanto um show de rumba num clube, direcionado para um público de turistas estrangeiros, pode ser uma interessante fonte de renda para músicos e dançarinos, as rumbas que ocorrem de maneira informal, organizadas pelas comunidades, se deparam com problemas com a polícia (Bodenheimer, 2013, p. 192).

Bodenheimer (2013) demonstra que por um lado a institucionalização de manifestações culturais afro-cubanas significa a escolha destas práticas tomadas como símbolos de uma identidade nacional. Por outro a institucionalização é percebida como uma forma de disciplinar e efetivamente eliminar os comportamentos “indesejáveis” vinculados a certos eventos, basicamente consumo de bebida alcoólica e brigas. As práticas afro-cubanas, principalmente as religiosas, eram aceitáveis e admiráveis nos teatros e performances artísticas, mas não desejáveis nas periferias da cidade.

5.3.2 *Cabildo de Los Hoyos, um exemplo do paradoxo*

Fernando Ortiz foi um dos primeiros antropólogos a se dedicar ao estudo dos *cabildos* em Cuba e oferece a seguinte definição: “Los negros precedentes de una misma tribu constituyeron en cada ciudad una asociación así llamada, quizá por analogía con la corporación municipal, que entonces recibía ese nombre” (Ortiz, 1984, p. 11). Mais adiante o autor enfatiza que “Cada *cabildo*, repito, lo formaban los compatriotas africanos de una misma *nación*”. As historiadoras Aisnara Perera Díaz e María de los Ángeles Meriño Fuentes (2013), em seu livro sobre o *cabildo* Carabalí Viví de Santiago de Cuba, discutem a importância de se compreender o sentido da categoria “nação”, demonstrando que se tratava de uma identidade política, com modos próprios de escolha de seus dirigentes, de forma institucionalizada. Os

cabildos tinham funções religiosas e comumente possuíam um nome de algum santo a quem assumiam como patrono.

O *cabildo* de Los Hoyos é um dos mais antigos de Santiago de Cuba e o berço da Conga de Los Hoyos¹¹⁶. A etnomusicóloga Rebecca Bodenheimer (2014) que dedicou sua tese de doutorado a estudar a Conga de los Hoyos define a conga como “[...] a social and musical phenomenon that is unique to eastern Cuba, one that is especially associated with Santiago de Cuba – a fascinating product of the region’s complex and unique demographic”. A conga está entre os ritmos tradicionais do carnaval de Santiago, também o mais famoso do país. Pode ser resumido, para fins didáticos, como um conjunto de músicos que executam certos instrumentos¹¹⁷ e que andam pelas ruas acompanhados por pessoas que dançam de uma forma chamada por “arrollar”.

Assim como conta Bodenheimer, a conga é um fenômeno exclusivo de Santiago de Cuba e, como ela também demonstra, é alvo de preconceitos racistas históricos. Viddal (2013) e Bodenheimer (2014) iluminam as diferenciações raciais históricas às quais a população da região é submetida, sobretudo em função da presença de imigrantes de haitianos e seus descendentes. A presença haitiana é fundamental na consolidação do carnaval da cidade.

Todos os anos durante o carnaval ocorre “la invasión” que é o dia em que Los Hoyos desfila pela cidade visitando os outros bairros onde há congas rivais. O evento é o mais esperado do carnaval. Ocorre nas ruas da cidade, longe das arquibancadas e passarela montadas para os desfiles das *comparsas* (grupos de danças coreografadas) e *paseos* (carros alegóricos). As congas também desfilam, mas a *invasión* é outro evento. A *invasión* também é o que marca a abertura oficial do carnaval.

¹¹⁶ Durante minha pesquisa de campo conheci Vera que se tornou uma querida amiga, pesquisadora da USP, que está se dedicando em sua tese a estudar a Conga de Los Hoyos.

¹¹⁷ Sobre os instrumentos musicais, Bodenheimer (2014, s/p.) os descreve da seguinte forma: “The instrumentation includes bass drums likely taken from the Carabalí cabildos or perhaps Spanish military bands, as well as *bocuses*, which are basically portable versions of Congolese *yuka* drums. Frying pans mounted on wood blocks have been replaced by *llantas* – car brake drums – which are struck with a metal rod. The hallmark of conga, the *corneta china*, or Chinese trumpet, was brought to Cuba in the 19th century by Chinese migrant workers. Upon hearing the shrill, piercing sound of the *corneta china*, only one thought springs to mind for Cubans: *Santiago!*”.

Apesar de ser um motivo de orgulho e exclusividade de Santiago, de despertar interesse de pesquisadores de diferentes áreas de investigação, de diferentes locais, de ser reconhecida internacionalmente como algo importante, a opinião de muitas pessoas em Cuba expressa um racismo latente. Em um jornal oficial de Cuba, no dia 19 de julho de 2018 Yosmany Mayeta Labrada publicado um artigo intitulado “La violencia ‘arrolla’ junto a la Conga Los Hoyos em Santiago de Cuba”¹¹⁸. Neste artigo é possível ler

Aunque el trascendental evento de relevancia en la provincia, se ha convertido más que en un mar de pueblo, en un mar de problemas, donde reinan la violencia y las peleas callejeras, cientos de personas son las que inundan las calles cuando de conga se trata.(Labrada, 2018)

De acordo com o artigo, o Primeiro Secretário do Partido da Província de Santiago declarou a um jornal local sobre as brigas que ocorrem durante a conga que acreditava que “[...] la inversión principal de Santiago no está ni en el pan ni en el dulce, ni en las obras, ni en las tiendas ni en los parque, está en los valores del santiaguero para que cambien esas acciones que no van con los principios de nuestro sistema”.

Além de falas de pessoas condenando moralmente os acontecimentos relacionados ao evento, o artigo também informa que a Polícia Nacional responsabiliza a Polícia Nacional Revolucionária de não agir a fim de impedir o que chamam de “*ola violenta*”. O artigo termina com o seguinte parágrafo:

Para el pueblo santiaguero, que es bastante supersticioso, esta ola violenta que vive la ciudad ante las festividades carnavalescas, es un aviso de cómo vendrá el ‘Rumbón Mayor’. Muchos concuerdan en que las congas ya no son seguras, temen en que disfrutar de las tradiciones, que hace

¹¹⁸ <https://www.cubanet.org/destacados/la-violencia-arrolla-junto-la-conga-los-hoyos-santiago-cuba/>

Acesso em: 10 de janeiro de 2019

de Santiago la tierra caliente, se pueda convertir en una tragedia, prefiriendo ser solo espectadores desde los circundantes balcones y techos no participantes. (Labrada, 2018)

Este último parágrafo me parece sintetizar os pontos para os quais quero chamar a atenção trazendo Los Hoyos para esta tese. Uma ideia de que o “povo santiaguero é bastante supersticioso” traz a tona que as práticas religiosas tão difundidas na cidade são vistas aos olhos de uma parcela considerável da população, sobretudo aquelas pessoas com ensino superior, como superstição, sendo a reboque “primitivas”, “selvagens”, “atrasadas” e por aí em diante¹¹⁹. O texto também aponta a “tradicionalidade” da conga como marca característica de Santiago, mas uma tradicionalidade que já não pode ser experimentada porque atualmente é “violenta” a tradição da conga pode ser admirável enquanto passado, mas não no presente.

Vale sublinhar que a participação de religiosos na *invasión* é massiva. Não somente na *invasión*, mas nas possibilidades de existência da conga mesmo. Maritza era coordenadora na conga infantil de Los Hoyos e poucas vezes tivemos a oportunidade de conversar sobre sua relação com a conga. Uma vez, enquanto me contava sobre uma situação engraçada, em que iria sacrificar alguns animais no apartamento de uma *ahijada* em Paris, comentou que só foi possível ir à França em função dos *niños* da conga. *Fuero esos niños que me llevaron!*

Evidentemente, as pessoas envolvidas com práticas afro-cubanas não se colocam de forma passiva ao longo deste processo. Amanda D. Concha-Holmes (2013) argumenta que o processo de folclorização e a sobreposição de espaços e figuras políticas funcionam como uma forma de expressão contra hegemônica. Espaços como os *cabildos*, que num primeiro momento funcionavam como casas de associações de ajuda mútua com o objetivo de melhorar a vida das pessoas negras, atualmente

¹¹⁹ Logicamente tenho ciência de que um artigo de jornal não necessariamente expressa o que “uma parcela considerável da população” pensa a respeito do assunto. Mas deduzo isto a partir dos muitos comentários que podem ser lidos na notícia e dos muitos comentários neste sentido que escutei pessoalmente em Santiago.

funcionam como espaços culturais e religiosos, associados muitas vezes com o Estado.

Religiosos relacionados com instituições culturais acabam muitas vezes tendo uma visibilidade privilegiada. É o caso da casa de Maria, que funciona como uma pousada e um *ilê-ocha*¹²⁰, que todos os anos recebe cerimônias religiosas que fazem parte da programação do Festival do Caribe. Concha-Holmes (2013) demonstra como artistas e líderes religiosos se associam com figuras políticas ou muitas vezes se tornam figuras políticas eles mesmos. Isto possibilita a estas pessoas ocuparem lugares de prestígio e reconhecimento que provavelmente não alcançariam não fossem as políticas relacionadas ao folclore. Isto diz respeito não exclusivamente ao Estado cubano, mas também a organismos internacionais, como demonstra Viddal (2013).

Maritza era uma dessas figuras que Concha-Holmes (2013) diz que sobrepõem diferentes identidades: religiosa prestigiada, coordenadora da reconhecida conga de Los Oyos, esteve presente no processo de criação do Festival do Caribe, assim como está presente em vários trabalhos acadêmicos sobre questões afro-cubanas realizados até 2016, em Santiago de Cuba. Assim como Maria, que é pesquisadora da Casa do Caribe, tem sua casa autorizada pelo Estado para receber estrangeiros e é sede, durante o Festival do Caribe, da cerimônia de santeria que faz parte da programação.

Maritza foi quem, juntamente com seu falecido marido, Ibraim, iniciou Maria na santeria. Maritza e Ibraim eram religiosos conhecidos e prestigiados. Em função dos rituais fúnebres de Ibraim (patrocinados por Maria), que havia morrido há vários anos, Maritza, outras pessoas e eu estávamos conversando sobre a conga. Era o sábado de abertura do carnaval, portanto o dia da *invasión*. Maritza estava reclamando do cansaço e problemas advindos de suas funções na conga, falando da falta de estrutura e de dinheiro, pois a cada ano a conga recebia menos recursos para o carnaval. Ela dizia que iria deixar a coordenação, o que era motivo de risos por parte das pessoas mais próximas dela, pois não acreditavam que ela fosse capaz. Entre incentivos e risos a respeito do fato de Maritza deixar a coordenação da conga, ela me falou – *mi hija, sabes porqué no dejo la conga? Porque es la única herencia que me dejó mi papa!*

¹²⁰ Ver capítulo 2.

5.4 Turismo religioso

Com a crise econômica da década de 1990, uma das principais medidas tomadas pelo governo cubano foi a reabertura para o turismo, que se constituiu desde então como a principal fonte de receita do Estado. Uma série de medidas constitucionais foram tomadas a fim de superar a crise, entre elas a descriminalização da posse e uso do dólar (com a criação do CUC) e a autorização de alguns tipos de trabalho por conta própria, tais como mercados privados de produtos agropecuários e artesanais¹²¹.

O turismo se constitui como o setor mais atraente financeiramente para os trabalhadores e trabalhadoras cubanas. Nesta conjuntura, o folclore representa uma possibilidade rentável. Bodenheimer (2013) discorre sobre as possibilidades financeiras de artistas e afro-religiosos no mercado do turismo cultural. Ademais da possibilidade de trabalho em instituições culturais, em que artistas recebem um salário em troca de apresentações artísticas (como é o caso de alguns músicos que conheci da Casa do Caribe), ainda há a possibilidade de realizar apresentações artísticas em casas de shows particulares, que pode ter uma variação muito grande de rendimentos, e frequentemente os artistas oferecem aulas particulares para estrangeiros, ainda que não seja uma atividade legal.

Assim como aulas particulares de música e dança, as visitas a rituais religiosos ou o contato com religiosos são oferecidos aos estrangeiros corriqueiramente. Argyriardis (2005a, 2005c) discute como a relação de religiosos e artistas com apresentações folclóricas, por exemplo, gerou um discurso acusatório de mercantilização da religião. Durante a conversa mencionada antes (seção 5.3.2), na casa de Maria, Maritza comentou que nas primeiras edições do Festival do Caribe, ela e outras pessoas (religiosas) foram acusadas de estarem profanando a religião. As acusações de mercantilização da religião, mais comumente expressas em termos de *explotación* ou de *uso de la religión para resolver problemas de economía personal* são recorrentes nas interações com religiosos e não religiosos.

¹²¹ Para saber de forma mais detalhada sobre as medidas tomadas para enfrentar a crise. ver Marcelo Dias Carcanholo e Paula Nakatani 2006.

Em relação a todo o processo de valorização do folclore, com a indústria do turismo cultural florescendo, os rituais religiosos passaram a ser vistos também como produtos turísticos. Não é incomum encontrar livros e discos (CDs) sobre santeria, por exemplo, à venda em lojas de *souvenir* de hotéis, na maioria das vezes com textos bilíngues espanhol-ínglês. Somado ao interesse de estrangeiros por rituais “exóticos” está a inserção de ifá e *regla de ocha* num contexto religioso internacional, ou transnacional como argumenta Argyriadis (2005b), que será tratada mais detalhadamente no próximo capítulo.

5.4.1 Iniciações de estrangeiros e estrangeiras: polêmicas e rentáveis.

Não é novidade para os investigadores das religiões que, ao fazer pesquisa em determinada área, de uma forma ou de outra, a pesquisadora se coloca no lugar de adepto em potencial. Negar esta posição durante a pesquisa de campo me pareceu pouco produtivo, já que a maior parte das informações que os pesquisadores acessam é em função desta posição de possível futuro religioso. No meu caso, acredito que há uma sobreposição de possibilidades de futura iniciação, enquanto estrangeira e pesquisadora. É a partir deste lugar que busco refletir sobre a relação dos religiosos com os estrangeiros que chegam à cidade interessados nas religiões afro-cubanas.

Alguns pontos precisam estar claros antes de prosseguirmos com tal discussão. Em primeiro lugar, minha relação enquanto estrangeira e pesquisadora com os religiosos sempre partiu do reconhecimento por parte deles da legitimidade de minha iniciação no candomblé. Jamais escutei nenhum tipo de menção de que eu deveria fazer o santo na santeria, pois já tinha santo feito no candomblé. Neste caso, eu não era “cortjada” por santeiros ou santeiras para me tornar *ahijada* deles ou delas. Isto era mais frequente entre os babalawos, que queriam que eu recebesse a *mano de orula*. Tãmanha era a expectativa para que eu a recebesse que cheguei a ser identificada por alguns religiosos como sendo *ahijada* de um babalawo com quem eu consultara ifá.

Ao encontrar, trabalhando no bar de uma festa que fazia parte da programação do Festival do Caribe, um santeiro que conheci no dia em

que acompanhei o primeiro *plante de orula*¹²², mesmo dia e ritual em que consultei Ifá, fui apresentada como *ahijada* de Enrides (babalawo responsável pelo *plante de orula* mencionado). Eu não me entendia, nem passei a me reconhecer, contudo, como *ahijada* de ninguém. Acostumada com a lógica dos terreiros brasileiros, sempre me entendi como pesquisadora, mas sabendo do lugar de religiosos em potencial, estava disposta a me reconhecer (no máximo) como consulente. Porém, diante de tal situação passei a perguntar aos religiosos o que fazia com que uma pessoa fosse reconhecida como *ahijada* de um babalawo. Alguns babalawos da corrente nigeriana, me diziam que é comum o entendimento de que após uma consulta com determinado babalawo este passe a encarar o consulente como *ahijada* ou *ahijado*. Em outras palavras, a categoria consulente não parece fazer muito sentido entre a vertente *criolla*, na vertente nigeriana não escutei também a categoria, embora Enrique (babalawo da corrente nigeriana) tenha deixado claro que uma consulta com Ifá não configura uma relação de filiação, tratando-se de uma prestação de serviços.

Tendo isto claro, cabe agora esclarecer os motivos que me levaram ao interesse dos religiosos, mais especificamente babalawos, santeiras e santeiros, e em menor escala *paleros* e *paleras*, em iniciarem ou terem *ahijados* estrangeiros. Digo em menor escala por conta do acesso mesmo aos estrangeiros. Preconceitos raciais que estigmatizam o *palo*, como visto no capítulo dois, somado ao status dos babalawos, santeiras e santeiros, conquistado em boa medida com a ajuda dos pesquisadores, adicionada ainda as redes transnacionais que estas pessoas se inserem com a participação em instituições estatais – tudo isso contribui para que babalawos, santeiras e santeiros detenham o monopólio da relação com estrangeiros em termos religiosos.

Além de minha experiência como estrangeira e frequentemente interpelada por babalawos para receber a *mano de Orula*, assisti a iniciações de estrangeiros, conheci estrangeiros iniciados na santeria, estrangeiros que pretendiam se iniciar e ouvi histórias a respeito de *ahijados* estrangeiros de babalawos e santeiras.

O desejo de viajar para fora do país em busca de melhores condições econômicas faz parte do dia-a-dia dos cubanos. Vitor, durante

¹²² *Plante de orula*: ritual em que, entre outras coisas, a pessoa descobre se deverá ser iniciada em alguma das religiões afro-cubanas, capítulo 4.

uma conversa em que caricaturava o que falam alguns espiritistas ao consultarem as cartas, dizia que sempre falam ao consulente que veem uma viagem no caminho da pessoa. Vitor debochava dizendo que este é o desejo de todos os cubanos. Além de Vitor, numa outra situação, Eva, funcionária da biblioteca da Universidad del Oriente, também falou sobre o fato de que há espiritistas que sempre irão “prever” viagens, pois este é o desejo das pessoas¹²³. O meu interesse nisto não é sobre se as previsões são falsas ou verdadeiras, se alguns espiritistas estão interessados em “enganar” alguém ou não. O que me parece interessante é o fato de que a viagem ao exterior é um tema chave, assim como as acusações de feitiço, de inveja, problemas em relacionamentos¹²⁴.

Durante uma iniciação em ifá na casa de Rafael, conheci seu *ahijado* que estava se iniciando. Também conheci a mãe do jovem, com quem troquei algumas palavras. Ela me falou que estava muito feliz por seu filho, pois ele estava realizando um de seus dois grandes sonhos, se iniciar em ifá. O outro sonho era viajar para fora de Cuba. Meu primeiro pensamento foi que com o dinheiro que o rapaz gastou fazendo a iniciação ele poderia ter viajado, talvez conseguisse trabalhar em algum lugar onde os salários são melhores e juntar dinheiro para fazer sua iniciação. Porém, refletindo um pouco mais, a situação não é tão simples quanto pareceu em minha imaginação, neste caso quase ingênua. Para um cubano ou cubana sair do país, além do alto custo do passaporte e dos vistos que os países de entrada exigem, são necessários documentos que o Estado requer para autorizar a saída da pessoa. O mais comumente mencionado nas conversas é a carta-convite, que deve ser feita por quem irá receber a pessoa no país de destino. Funciona como uma espécie de justificativa à saída.

Ter *ahijados* estrangeiros facilita em boa medida esta carta-convite, pois os religiosos cubanos vão a outros países atender seus *ahijados*. Ao longo da pesquisa de campo alguns religiosos que conheci viajaram para outros países visando, entre outros objetivos, atender seus *ahijados*. Deve estar claro que não estou dizendo que esta é a única

¹²³ Sobre a dúvida nas consultas oraculares e sobre previsões de futuro, ver Vânia Z. Cardoso, 2009; Holbraad, 2013.

¹²⁴ Temas estes últimos que também funcionam no Brasil, diferente da viagem, que não me parece, em nada, ser um tema recorrente deste tipo de interação.

forma de conseguir uma viagem para fora do país, existem outras formas evidentemente. O que quero sublinhar é que a relação com *ahijados*, cubanos residentes no exterior, ou estrangeiros, é mais uma possibilidade, ou um elemento facilitador, de acesso a uma viagem destas.

E por que o acesso ao exterior é importante? Por todos os motivos econômicos já mencionados, acessar o exterior é um meio de complementar a renda. Por exemplo, um babalawo durante minha pesquisa de campo foi à Costa Rica atender um *ahijado*. Além disso, comprou roupas e repassou para outras pessoas em Cuba venderem mediante um pagamento pelo transporte. Desta forma, além do dinheiro oriundo de seus serviços prestados como babalawo, ele pôde incrementar sua renda. É verdade que ele tem facilidade de viajar para o exterior porque possui um passaporte europeu. Ele foi casado com uma estrangeira, viveu com ela, na Europa, por vários anos e teve um filho com sua ex-esposa. O fato de possuir os documentos é um facilitador, mas de acordo com sua explicação, foi ao outro país para atender um *ahijado* e aproveitou para fazer outras coisas. Ele não foi o único religioso que viajou durante minha estadia em Santiago – um outro babalawo foi à Rússia e uma santeira viajou para o México (pelo menos duas vezes) ambos para atenderem seus *ahijados*.

Além da possibilidade de fazer o mesmo que o babalawo supracitado, a iniciação de uma pessoa estrangeira, ou qualquer outro ritual para um estrangeiro, possui um valor mais alto do que os mesmos rituais realizados para cubanos. Assim como quase tudo. Mesmo em lojas do Estado, onde o valor dos produtos é tabelado, é comum que funcionários do caixa tentem cobrar um valor mais alto de estrangeiros. O quanto se paga pelos rituais é um assunto de interesse dos religiosos e seguidamente faz parte das histórias mais polêmicas e das fofocas que fazem parte das práticas religiosas cotidianas.

Algumas vezes, ao ser apresentada para algum babalawo, escutei histórias de brasileiros que se iniciaram em ifá. A primeira vez foi no início da pesquisa de campo e ao ser apresentada para um dos principais músicos rituais da cidade, ele comentou que havia feito um *batá* em um

brasileiro. Os tambores *batás* são tambores sagrados da santeria, de iniciação exclusiva de homens¹²⁵.

Esta não foi a única história de brasileiro iniciado. Outra, sobre um brasileiro iniciado no ifá oferece alguns pontos interessantes para pensar este contexto de iniciações de estrangeiros e de concepções de como os religiosos cubanos se inserem num contexto global. Foi uma iniciação polêmica, de acordo com o que as pessoas me contaram. Um dos pontos frisados como problemático foi a quantidade de dias de reclusão por parte dos iniciados. A iniciação foi realizada em Santiago de Cuba, por um babalawo da cidade conjuntamente com um babalawo de Havana, e os iniciados eram um brasileiro e um venezuelano. De acordo com a versão que escutei mais de uma vez, os babalawos que estavam oficiando a iniciação queriam liberar o brasileiro no sexto dia de reclusão. De acordo com a prática isto deve acontecer somente no sétimo dia, mas o brasileiro precisava viajar e não poderia ficar os sete dias recolhido.

Entre outros, um dos pontos de tensão das acusações sobre este episódio giram em torno da relação entre respeito às práticas e dinheiro. Pois, liberar um neófito antes do tempo mínimo de reclusão, num ritual com tal importância, pode acarretar uma série de problemas ao iniciado. Mas, neste caso, assume-se que os estrangeiros não o sabem. Além deste ponto, ainda ouvi comentários sobre a infraestrutura – digamos assim – oferecida às mulheres que foram *levantadas* para trabalhar, as *yapetembís*¹²⁶. Os comentários giravam em torno da falta de oferecimento de comidas. Um olhar apressado ou não familiarizado com rituais de iniciação pode não perceber o quanto este assunto é importante.

Nos rituais de santeria e ifá, onde na maioria das vezes é necessário *levantar* outros religiosos e religiosas para desempenhar

¹²⁵ Há um filme documentário a respeito de um grupo chamado *Obini bata: um sorriso para el tambor*, sobre mulheres cubanas que tocam tambores batá profanos, não preparados ritualmente. O vídeo pode ser visto no link:

<https://www.youtube.com/watch?v=U1KbSIh60lc>

Acesso em: 9 de junho de 2015.

¹²⁶ *Yapetembí* são mulheres que receberam a *mano de Orula*, portanto consideradas iniciadas. Na prática crioula é o mais alto grau que uma mulher chega em ifá.

algun papel ritual, há um preço determinado por cada função. Por exemplo, numa iniciação qualquer na santería, *levanta-se* pessoas para cuidar da limpeza da casa, lavar a louça, preparar as comidas, outra pessoa que irá enfeitar o iniciado no dia específico, uma pessoa de cada um dos orixás etc. Para cada tarefa há um preço estabelecido pela prática. Assim como o ritual em si, estes preços variam se o neófito for cubano ou estrangeiro. Obviamente, trabalhar na iniciação de um estrangeiro qualquer gera uma recompensa financeira maior.

Porém, além destes preços, ainda há a infraestrutura, a casa, *el derecho de solo* e a logística, que inclui, por exemplo, as refeições que o oficiante do ritual deverá ofertar às outras pessoas *levantadas*. A qualidade e quantidade das refeições oferecidas ao longo do ritual são detalhes importantes, visto os comentários que escutei sobre o assunto. Certa vez, Maria mencionou que era “obrigada” a servir farto almoço aos convidados, para que eles não saíssem falando que ela é uma má anfitriã, pois este é o tipo de comentário que corre frouxo entre o povo de santo e faz uma má fama. Relembro a nota 29 onde explico que a categoria casa-templo depende do reconhecimento da comunidade religiosa.

Também escutei a história sobre uma situação com um francês. O homem já era iniciado em ifá, casado com uma cubana e ambos residentes na França. O homem estava doente e julgava necessário fazer um ritual importante antes de sua morte. Combinaram tudo com antecedência, porém, quando o casal chegou a Santiago de Cuba havia ocorrido um problema e a casa onde seria o ritual não estava mais disponível. O babalawo que oficiaria o ritual utilizava um quarto na casa de uma santeira. Eles tinham um acordo de que ele poderia usar o quarto da casa dela, e em troca ele não cobraria alguns rituais que ela precisava fazer na época. Porém, o babalawo foi acusado de assédio sexual de meninas menores de idade. A dona da casa não queria mais que o babalawo utilizasse sua casa, mas não teve coragem de se impor e o babalawo a estava ameaçando com feitiços. Com a chegada do casal, a dona da casa conversou com a mulher cubana e pediu que buscassem outro lugar para fazer o ritual. Nisto, os dois homens tiveram uma conversa particular para reorganizar as coisas.

Quando o homem francês veio conversar com sua esposa, ela lhe perguntou quanto havia cobrado e o que exatamente o babalawo falou que iriam fazer. Ao saber as respostas, a mulher fez um escândalo (de

acordo com o que me foi descrito), acusando o babalawo, dizendo quais rituais eram realmente necessários e o preço que deve ser cobrado por cada ritual. Quem me contou esta história foi a dona da casa. Segundo ela foi o estopim que fez com que ela conseguisse tirar o babalawo de dentro da sua casa, pois o escândalo foi tão grande que os vizinhos ligaram para seu ex-marido, que veio, ouviu a história toda e mandou que o babalawo não frequentasse mais a casa.

Não quero com essas histórias demonstrar que há confusões em iniciações de estrangeiros. A questão é que as iniciações em que ocorre tudo dentro da normalidade, dentro do esperado, não viram histórias sobre as quais se fala repetidas vezes. Estas histórias que me foram contadas viraram casos sobre os quais se fala justamente pelo caráter excepcional que possuem. Minha intenção é focar na importância da dimensão financeira destes eventos e a relação com os estrangeiros.

As duas semanas consecutivas de Festival e carnaval são o auge da temporada de verão. São as duas semanas do ano em que a cidade mais recebe turistas. A visibilidade que o Festival pode oferecer aos religiosos é bastante interessante para quem busca conseguir uma relação de parentesco ritual com algum estrangeiro. Neste sentido, o evento é central para pensar as dinâmicas das práticas religiosas de Santiago de Cuba e suas relações com o Estado. Como veremos na próxima sessão, existem diferentes rituais religiosos que fazem parte da programação oficial do evento. Quais religiosos conseguem inserir uma festa em sua casa na programação de um evento com a dimensão do Festival do Caribe?

5.5 Curso Taller Internacional de Religiones Populares

O *Curso Taller Internacional de Religiones Populares* compõe a programação acadêmica do Festival. Ele é aquilo que, no Brasil, chamamos de grupos de trabalhos (GT) em eventos acadêmicos.

A “ceremonia inaugural del Curso Taller Internacional de Religiones Populares: ‘Alimentación a los eggun de la ciudad’¹²⁷

¹²⁷ Os títulos dos eventos estão citados de acordo com o caderno de programação.

aconteceu na “Casa templo Changó Gumí”, no dia anterior a abertura oficial do evento. Ainda antes da gala de abertura, no domingo, dia 3 de julho, às 14h ocorreu uma “Fiesta para Ochún en la casa templo de la iyalocho María Isabel Berbes”.

As atividades de teor acadêmico iniciaram no dia 4 de julho, segunda-feira. Havia uma seção por dia. A primeira estava intitulada como “Día de Espiritismo”. As palavras de abertura do espaço acadêmico foram precedidas por uma apresentação musical feita pelo grupo *Voces del Milagro*. Nesta seção foram apresentados trabalhos sobre povos originários do México, práticas pentecostais, budismo, diabos dançantes e Corpus Christie na Venezuela, e sobre espiritismo e religiões afro-cubanas.

O segundo dia, ou a segunda seção do curso, no dia 5 de julho, foi dedicado à *regla de palo*. Ali foram apresentados trabalhos sobre histórias de mortos conhecidos e cultuados popularmente no Brasil, Porto Rico e em Cuba, rituais mortuários jamaicanos, samba de roda no recôncavo baiano, no Brasil, e ritos ocultos nas festas da Virgem da Candelária, no México. Durante o intervalo um grupo de *espiritistas de cordón* realizou uma pequena seção de espiritismo, dançando e cantando em roda. Nesta mesma data, à noite, fazendo parte da programação do curso taller, teve uma “Ceremonia de Palo Monte: ritual de alimentación a las *ngangas* a cargo de *tatas* (sacerdotes *paleros*) santiagueros”.

O terceiro dia foi dedicado ao vodu. Neste dia foram apresentados trabalhos sobre história de vida de religiosos, tradições caribenhas nos Estados Unidos e meu trabalho sobre uma comparação entre Elegua e o orixá Exu, no Brasil. O ponto alto deste dia ficou a cargo do “Panel interactivo sobre el Ifá em Cuba”. Neste painel interativo estariam presentes dois sacerdotes de Ifá, *babalawos*, da vertente *criolla* e dois sacerdotes de Ifá da corrente tradicional nigeriana. Compareceram três *babalawos*, dois da vertente tradicional nigeriana e um da vertente *criolla*. Tal parte da programação ocorreu no final das apresentações dos outros trabalhos. A dinâmica do painel era a seguinte, um moderador, Abelardo Larduet, que formulava perguntas aos *babalawos* e estes respondiam. Noto que as perguntas não eram as mesmas, para cada *babalawo* o moderador elaborava uma pergunta específica.

No dia 7 de julho a seção foi dedicada à santería-ifá. Nesta seção foram apresentados diferentes trabalhos sobre santería e ifá, discussões sobre sexualidade, gênero, questões teológicas, de legitimidade e tradicionalidade e sobre o ifá e as religiões afro-brasileiras na Argentina. Ainda neste dia, durante a noite ocorreu um “Festival de ifá para Eggun a cargo de babalawos de Cienfuegos y de Santiago de Cuba”.

A última seção do curso taller aconteceu no dia 8 de julho, sexta-feira, na praia. Esta seção foi dedicada ao tema da utilização de plantas com fins medicinais. Durante o período da tarde, na praia, aconteceu a “Fiesta de alimentación ritual a Yemanjá (diosa de los mares) frente al mar, en donde tocan los tambores añá de José Luís (Pipo) Guzmán Pérez (Santiago de Cuba), quienes tendrán como invitado al grupo Obbákosó de Palmira, Cienfuegos, y religiosos de Santiago de Cuba y de otras provincias del país, en favor de la paz y la unidad del mundo”. A *alimentación* consistia no sacrifício de dois cabritos.

O primeiro ponto que gostaria de ressaltar é que o público do painel em comparação com o resto da programação acadêmica do curso *taller*, deve ter sido o triplo ou maior. Ao se aproximar o final da manhã do dia 6 de julho, a sala, que antes era ampla e repleta de cadeiras vazias, foi massivamente ocupada por babalawos e em menor número santeiros e santeiras.

Um dos principais motivos para o tamanho do público tem relação com o fato de que estavam presentes dois babalawos de cada uma das vertentes afro-religiosas, sendo que um dos babalawos da corrente tradicional nigeriana era de Havana e o principal difusor de tal corrente em Cuba.

Um dos pontos de maior discordância entre as duas vertentes diz respeito à iniciação de mulheres como sacerdotisas de Ifá, *yanifá*. De acordo com a prática *criolla*, as mulheres não podem por hipótese alguma serem iniciadas como sacerdotisas de Ifá. Isso acontece porque existe uma parte do ritual de iniciação, no Ifá, que é proibida às mulheres. Trata-se de uma espécie de entrega da parte feminina ao babalawo, quando o babalawo recebe *Odu*.¹²⁸

¹²⁸ Odu uma definição simples de odu está na página 75. Mas, Odu também é uma divindade feminina que exige nunca ser vista por outro ser feminino, na seção X do próximo capítulo irei me deter mais sobre este tema.

É com base no impedimento de que uma mulher seja vista ou mesmo esteja diante da presença de *Odu* que os religiosos *criollos* argumentam a impossibilidade da iniciação de mulheres como sacerdotisas de Ifá. Segundo este argumento não é possível iniciar mulheres como sacerdotisas de Ifá, já que não se pode fazer um ritual de iniciação incompleto. Por outro lado, os religiosos tradicionais nigerianos argumentam que não é necessário entregar/apresentar a parte feminina de Ifá para uma mulher, pois ela já é o feminino. Segundo a lógica dos tradicionais nigerianos, os homens recebem a parte feminina, porque lhes falta.

Enquanto os *criollos* argumentam que eles mantêm a tradição tal como chegou em Cuba, seguindo os ensinamentos de seus antepassados, fazendo exatamente como aprenderam com os escravos e como era feito no século XIX; os tradicionais nigerianos fazem parte de um movimento de reaproximação com o continente africano, sobretudo com a Nigéria, aprendendo a língua yoruba e estabelecendo contatos próximos com intelectuais nigerianos. Se para os *criollos* a legitimidade está na tradição, para os tradicionais nigerianos a legitimidade está nas origens africanas.

5.5.1 A Associação Cultural Yoruba de Cuba e a letra del año

Em 1991 foi criada a Associação Cultural Yoruba de Cuba por iniciativa de um grupo de babalawos – a única que goza de reconhecimento do Estado e que recebeu um prédio no centro de La Havana Vieja, bairro que é o principal destino turístico da cidade (Gobin, 2008, p. 8)¹²⁹. A Asociación Cultural Yoruba de Cuba (ACYC) não é a única que pretende ser capaz de ditar uma ortodoxia das religiões afro-cubanas, porém, é a única associação religiosa reconhecida pelo Estado cubano. O mesmo grupo de babalawos foi responsável, em 1986, pela recuperação de uma prática que havia se

¹²⁹ Kali Argyriadis y Stefania Capone (2004) mencionam que de acordo com um dos diretores, a Associação Cultural Yoruba de Cuba tem origem numa irmandade de babalawos criada em 1976, mas seu reconhecimento oficial se deu em 1991.

perdido (Argyriarids e Capone, 2004) - a *letra del año*, que consiste numa consulta ao oráculo de Ifá para saber qual *odu* rege o ano que se inicia e assim alertar o país sobre possíveis problemas, cuidados que os religiosos e a população em geral devem tomar, rituais de limpeza que os religiosos devem fazer e outras possíveis ações¹³⁰. Segundo nos contam Argyriardis e Capone (2004), quando em 1986 a *letra del año* foi retomada, houve uma ampla divulgação nos meios de comunicações oficiais.

Pour la plupart, le contenu ne laisse aucun doute quant aux objectifs de propagande des auteurs: outre des avertissements ayant trait aux dangers de l'acool et du vol, les santeiros sont invité à plusieurs reprise à participer à l'effort communautaire: 'nous devons être un peuple uni, travailleur et religieux', lit-on em fin de première page.(Argyriardis e Capone, 2004, p. 9).

Os interesses da ACYC, de acordo com a literatura, visam, além de garantir uma hegemonia a respeito da definição da ortodoxia religiosa do complexo ocha-ifa, ser o único meio legítimo de mediação entre estrangeiros e religiosos (Argyriardis e Capone, 2004; Gobin, 2007, 2008). Data do mesmo ano a criação de outra associação, Ifá Iranlowo, esta informal, criada pelo babalawo Victor Beantecourt (Gobin, 2007). Victor Beantecourt é reconhecidamente o babalawo precursor da vertente nigeriana, em Cuba (Larduet, 2014). O babalawo é um dos protagonistas de uma controvérsia ligada a iniciação de uma mulher venezuelana como sacerdotisa de Ifá em Havana.

As disputas entre Santiago de Cuba e Havana, praticamente ignoradas pelos pesquisadores das religiões afro-cubanas, se somam a este emaranhado de alianças e disputas religiosas¹³¹. Os acontecimentos no campo religioso de outras localidades seguramente não causam um

¹³⁰ No Brasil, normalmente cada terreiro faz a sua própria consulta para saber qual orixá irá reger o próximo ano. Contudo, a partir de novembro já é possível encontrar circulando pelos meios de comunicação as previsões já realizadas. Não existe algo que seja equiparado a *letra del año*. Em Cuba se trata de uma definição centralizada, enquanto no Brasil é mais disperso.

¹³¹ Sublinho que entendo que não há disputa religiosa que não seja uma disputa política, logo o termo “política” está incluído aqui.

impacto semelhante ao impacto causado por eventos ocorridos na capital e acabam ficando de fora das pesquisas realizadas em Havana. Um dos focos de disputas que observei durante a pesquisa de campo se deu em torno do ritual da *letra del año* realizado em Santiago de Cuba. Ao explicar sobre a falta de consenso entre os religiosos, de modo geral, em torno do ritual e as disputas entre Havana e Santiago, Larduet diz o seguinte:

Otra cuestión a considerar en este análisis sobre la pobre aceptación de la letra del año en Santiago, más allá del aspecto religioso, es que el santiaguero ha mantenido desde épocas coloniales un antagonismo con La Habana, se han resistido a recibir órdenes y orientaciones de esa ciudad, incluso, mientras en otras ciudades del país, la Asociación Cultural Yoruba cuenta con filiales, en Santiago por muchos intentos que se han realizado no se ha podido. (Larduet, 2014, p. 177)

O autor segue sua exposição sobre as disputas entre as duas cidades explicando que “La justificación de esta imposibilidad, se atribuye a que los babalawos santiagueros son caóticos y no ponen de acuerdo, pero en el fondo sucede que no aceptan la autoridad de La Habana” (Larduet, 2014, p. 177).

Sobre a *letra del año* mesmo em Havana não parece haver consenso. De acordo com Larduet (2014), até o surgimento da ACYC vários lugares do país realizavam o ritual e divulgavam seus resultados, mas com o relativo sucesso em ser a única instituição religiosa legitimada pelo Estado, passaram a ser reconhecidas duas letras del año, aquela *tirada* pelos babalawos da ACYC e uma outra tirada por uma *Comisión Organizadora de la letra del año Miguel Febles Padrón*.

Apesar de haver duas *letras del año* em Havana, ao que nos conta Larduet, os babalawos da capital, sobretudo da ACYC não reconhecem o direito de outros babalawos, de outras localidades, realizarem tal ritual. Em 2001 um grupo de babalawos santiagueros se reuniu na Casa do Caribe para *sacar la letra del año*. Porém, quando o ritual e seu resultado foram divulgados, teve início uma disputa institucional:

[...] comenzó un litigio religioso interregional que repercutió en lo administrativo, al ser cuestionada la Casa del Caribe. [...] Los babalawos de la

Asociación Cultural Yoruba, que funge como ONG, amparada por el gobierno – con su presidente Antonio Castañeda –, en desacuerdo con la letra del año sacada en Santiago, arremetieron contra la Casa del Caribe, acusándola ante la oficina del Comité Central del Partido que atiende asuntos religiosos, de que la Casa del Caribe permitía dentro de su sede ceremonias religiosas, usurpando el derecho que a ellos pertenecía como asociación dedicada a la preservación de la regla de Ifá-santería.

Como resultado a Casa do Caribe foi impedida de organizar e sediar o ritual. Observa-se aí que o fato de fazer um ritual religioso ou não dentro de uma instituição oficial seguramente não é o problema, como pode ser observado ao longo da descrição do Festival. Porém, a instituição protagonizou uma tentativa de quebrar a prerrogativa da ACYC e foi advertida. As disputas regionais e as hierarquias convergem para que determinadas instituições detenham o lugar legítimo de fala, pelo menos com relação à ocha-ifá. Não cabe entrar no mérito desta disputa específica, sendo que as disputas em torno da iniciação de mulheres como sacerdotisas serão tratadas no próximo capítulo. Apresentei aqui a ACYC e Victor Beantecourt, figura importante e polêmica no cenário internacional, com o objetivo de situar os personagens que compõe uma parte importante das disputas aqui tratadas.

O encerramento do Festival ficou por conta dos sacerdotes de vodu, *ogã*. Após o Desfile del Fuego, no qual pessoas das diferentes delegações que participaram do Festival percorrem um trajeto da praça central da cidade até a região portuária, acompanhadas de carros de sons e percussionistas de diferentes países, é chegado o momento de encerrar o Festival. No ponto de chegada do desfile, um grupo folclórico haitiano estava esperando, ao lado de um diabo de uns três metros de altura, feito de palha e saco de estopa, com uma cabeça de papel machê.

Antes que de fato a cerimônia de encerramento fosse iniciada, um grupo de homens equatorianos carregando alguns tambores se

aproximou e negociou uma breve participação no evento. Por alguns minutos se instaurou um clima de negociações. Os tambores equatorianos de San Juan começaram a soar. Os tambores foram tocados por alguns minutos e ao final retomou-se a cerimônia de encerramento. O encerramento foi oficializado por um sacerdote de vodu reconhecido pela Casa do Caribe. O grupo folclórico dançou e cantou em volta do diabo, enquanto as pessoas se aglomeravam ao redor para tentar enxergar alguma coisa. Num determinado momento, o sacerdote de vodu, *ogã*, escalou o diabo, o encharcou com algum líquido inflamável e prendeu fogo com o auxílio de uma tocha.

Quando o fogo começou, as pessoas que estavam ao redor gritavam, assobiavam, se sacodiam batendo os pés no chão, as mãos gesticulavam mandando os males embora. Na medida em que o diabo foi queimando, ele se vira para um lado e para o outro, as pessoas riam e desejavam que ele não se virasse de frente para elas, tudo num clima festivo. Enquanto isso uma bateria de fogos de artifício estourava do telhado de um prédio próximo. As pessoas ficaram ali até que o diabo tombasse completamente no chão. Era o fim do Festival do Caribe. No dia seguinte, ocorreu a *invasión de Los Hoyos*, marcando o início do carnaval em Santiago.

Procurei ao longo deste capítulo explorar quais os caminhos que levaram as religiões afro-cubanas aos palcos e transformaram a santería e o ifá, de forma mais evidente, em produtos turísticos. Utilizei *Los Hoyos* como um exemplo para demonstrar que a folclorização das práticas afro-cubanas e o processo de institucionalização delas produz um paradoxo. Se por um lado a *cubanidad* é um atrativo para o setor mais próspero economicamente, o turístico, por outro, o processo de institucionalização destas práticas relega à marginalidade aquilo que está fora da instituição. Ou seja, a folclorização das práticas afro-cubanas pode ser vantajosa e interessante para aquelas pessoas que se dispõem e conseguem estabelecer uma aliança com instituições como a Casa do Caribe ou a ACYC. Porém, aquelas pessoas que não o fazem, seguem sendo alvo de preconceitos e ocupando espaços marginais.

Seguramente não pretendo reduzir estas práticas religiosas a produtos turísticos. Trata-se, antes, de iluminar este aspecto como fundamental na organização da *cadena*. O objetivo é demonstrar como, para compreender a lógica do campo religioso em vista, é importante

perceber os diferentes agentes que atuam neste campo. Ademais das instituições culturais, a relação com estrangeiros é central.

As diferenças regionais entre Havana e Santiago de Cuba, e os rótulos depreciativos com os quais os santiagueros são identificados, podem ser sintomáticos de como a santeria e o ifá gozam de uma posição mais elevada na hierarquia da *cadena* do que aquelas religiões “genuinamente” praticadas em Santiago.

A seguir, no próximo capítulo, busco explorar as divergências entre as vertentes *criolla* e nigeriana a fim de retomar um aspecto trabalhado nos capítulos 2 e 4, o tema do conflito e o valor da *lucha*, a fim de demonstrar mais uma faceta das dinâmicas de relações no campo estudado. A intenção é trabalhar uma espécie de ajuste de foco. Se no segundo capítulo discuti sobre os valores da *lucha* e os diferentes sentidos que pode assumir, e no terceiro busquei oferecer um panorama das relações entre as religiões que compõem a *cadena*, no presente capítulo procurei cruzar a *lucha por el dólar* com o turismo (e o processo de folclorização das práticas que aqui interessam) e demonstrar como instituições culturais são importantes agentes dentro do campo afro-religioso. No próximo capítulo a intenção é ajustar o foco numa disputa específica para demonstrar como todos os elementos trabalhados até aqui operam no âmbito da prática religiosa.

Capítulo 6 – Ifá *criollo* e Ifá nigeriano

Este capítulo será dedicado a explorar as divergências entre as duas vertentes afro-religiosas de Cuba, *criolla* e nigeriana. Existe um eixo principal em relação às discordâncias, a saber, a iniciação de mulheres como sacerdotisas na religião de ifá, e uma disputa por uma hegemonia da legitimidade para definir as práticas rituais, que está diretamente ligada ao processo de institucionalização das práticas. Quero dizer com isso que, há uma disputa por quem tem a legitimidade de estabelecer uma ortodoxia que em sua esteira traz certo desejo de monopólio da relação com religiosos não cubanos. As principais questões que estão em jogo na disputa entre estas vertentes são – quem define o que é e quem pode falar em nome do ifá cubano?

Num primeiro momento irei elucidar os principais pontos de divergência entre as duas vertentes. Depois de estabelecidas estas diferenças entre, busco explicar um pouco do surgimento da vertente nigeriana discutindo a relação com o processo de institucionalização das práticas afro-religiosas. A partir daí, explorarei a centralidade da iniciação de mulheres e a disputa por definir uma ortodoxia.

6.1. Um debate entre babalawos

O ponto mais polêmico do debate gira em torno da possibilidade de mulheres iniciadas em ifá consultarem o oráculo, tal como enunciado antes. Aqui há alguns detalhes que precisam ser esclarecidos sobre iniciação, sacerdócio e manejo do oráculo. Na prática *criolla* comumente se fala que mulheres não podem se iniciar em ifá, que esta é uma religião exclusivamente masculina. Porém, há funções que são exclusivas de mulheres, as *apetebis*, e para que alguma mulher possa desempenhar esta função é preciso, no mínimo, ter recebido sua *mano de Orula*.

Quando ocorre uma iniciação de babalawo é necessário levantar algumas *apetebis* que se responsabilizam por preparar a comida que os babalawos irão comer durante os sete dias de ritual e preparar os animais que são sacrificados. A *apetebi* mais velha, aquela que primeiro

recebeu sua *mano de Orula*, tem a prerrogativa de colocar a mesa na festa que marca o fim do ritual. Cabe a *apetebi* mais velha preparar a mesa em que os babalawos irão comer, servir os pratos de cada um. Quando os babalawos acabam a refeição a *apetebi* passa pela mesa, com todos eles ainda sentados, com uma bacia com água, um sabonete e uma toalha. Começando pelo oficiante do ritual, um por um lavam as mãos, a boca e os olhos com a água da bacia e o sabonete, molham uma nota de dinheiro, encostam na língua e depois colocam na beira da bacia. Após todos os babalawos fazerem isto, a *apetebi* joga a água fora, na rua, e recolhe o dinheiro para si.

Outra função exclusiva de mulheres quando ocorre uma iniciação de babalawo diz respeito a um ritual específico que ocorre no último dia: *levantar Orula*. O babalawo neófito escolhe uma mulher, que tenha *mano de Orula*, para que ela levante seu Orula. É um ritual que só podem participar os babalawos e as mulheres que *levantam o Orula*. Nunca pude assistir um, mas aprendi que quando uma mulher participa deste ritual ela ganha dez anos a mais de vida. Das iniciações de babalawos que participei, os neófitos escolheram suas mães ou filhas para este ritual.

As *apetebis* são absolutamente impedidas de *atefar*, consultar o oráculo de ifá. *Apetebi* é considerado um nível elevado na religião, de acordo com os e as praticantes da vertente *criolla*. As *apetebis* são consideradas mulheres iniciadas em ifá, na vertente *criolla*. Isto acaba sendo invisibilizado em função da forma como as pessoas comumente se expressam, dizendo que ifá é exclusivo para homens. O fato é que as *apetebis* não podem desempenhar o papel ritual principal na religião, consultar o oráculo. Por outro lado, na prática nigeriana as mulheres podem ser iniciadas como *iyanifá*, que são as mulheres preparadas para consultar o oráculo e desempenhar as mesmas atividades que os babalawos. O ponto central deste desacordo será trabalhado numa seção específica deste capítulo. Neste momento, a intenção é iluminar os pontos mais críticos de discordância.

Outro ponto de maior tensão é o ritual da *letra del año*. É possível notar que neste caso as alianças se reorganizam e a tensão se dá entre havaneros e santiagueros. O episódio da proibição da *letra del año*, já introduzido no capítulo anterior, auxilia a compreensão a respeito do processo de institucionalização das práticas religiosas em seu diálogo com o Estado.

6.2 Disputas sobre tradições e o surgimento da corrente tradicional nigeriana em Cuba

A presença de babalawos cubanos nos Estados Unidos foi um fator crucial para o surgimento da vertente nigeriana em Cuba. Muitos religiosos migraram para os Estados Unidos após o triunfo da Revolução, se instalando principalmente em Miami (Argyriadis; Capone, 2004). Por conta das relações políticas entre os dois países e do processo migratório os religiosos se viram obrigados a reformular suas redes de relações. Argyriadis e Huet (2007, p. 331) afirmam que a santeria cubana no início dos anos 1960 se difundiu para fora da ilha, influenciando e sendo influenciada por diferentes práticas religiosas que se reconhecem tendo a mesma origem, yorubá, tais como o candomblé brasileiro e o ifá da Nigéria.

Em 1978, quando Estados Unidos e Cuba retomaram as relações diplomáticas, cubanos residentes nos EUA puderam novamente viajar a Cuba. As relações de parentesco ritual que num primeiro momento foram interrompidas puderam ser reestabelecidas. Evidentemente que as configurações das redes religiosas se transformaram durante este período de interrupção. Conforme David Brown foi em 1975 que um babalawo cubano-americano¹³² viajou pela primeira vez para Nigéria a fim dar continuidade ao seu crescimento dentro da religião (Brown, apud Larduet, 2014, p. 159). A relação deste babalawo cubano com os babalawos nigerianos, e as transformações nas práticas religiosas que advieram daí, causou um impacto direto nas práticas e discussões dos babalawos cubanos (residentes ou não em Cuba).

Emma Gobin (2007) demonstra que o debate sobre tradição e pureza yorubá, entre babalawos cubanos e não cubanos, foi acirrado quando pela primeira vez, fora de território africano, foi realizada a primeira iniciação de uma mulher na condição de sacerdotisa de Ifá, *íyanifa*, nos Estados Unidos, em 1985. A autora argumenta que o

¹³² Cubano-americano era uma categoria utilizada pelos interlocutores para falar dos cubanos que possuíam cidadania norte-americana. Outra categoria era *babalawo americano* utilizada para se referir a babalawos que possuem pouco conhecimento e experiência na religião, mas que também não possuem interesse em aprender. Era uma expressão utilizada de forma pejorativa para se referir a babalawos que não são considerados comprometidos com a prática religiosa.

conflito, em Cuba, sobre a possibilidade ou não da iniciação de mulheres como *íyanifa* trata-se de um conflito no âmbito internacional sobre a tradição yorubá. O evento em questão gerou uma série de reações em Cuba, originando dois grupos distintos (*criollos* e nigerianos).

Dentro deste contexto, Victor Betancourt aparece como uma figura central na medida em que é o responsável pela primeira iniciação de uma mulher como *íyanifá* em solo cubano. Conforme consta no texto de Gobin (2007), Alba Marina Portal Elías nasceu em 1967 na Venezuela e em 1985 começou seu compromisso religioso com a santeria cubana, tendo recebido em Cuba sua *mano de Orula*, no mesmo ano em que, alguns meses mais tarde, se iniciou na santeria, em Santiago de Cuba. Em 2001, Alba Marina Portal Elías tornou-se *apetebí* quando seus dois filhos se iniciaram no ifá, também em Cuba. Neste mesmo ano ela tomou conhecimento da possibilidade da iniciação como *íyanifá* e foi em busca de realizá-la. Procurou seu padrino da cidade de Matanzas, que somente aceitou realizar tal iniciação após entrar em contato com Victor Betancourt.

Argyriadis e Capone (2004) interessadas nas redes transnacionais e em seus mecanismos, demonstram que para compreendê-los é necessário considerar o contexto político em que os agentes estão inseridos. As antropólogas exploram as consequências de acontecimentos do âmbito político oficial, entre os religiosos. Como por exemplo, as interpretações a respeito da visita que Fidel Castro fez a Nigéria em 1986 por conta das relações diplomáticas entre os países. Durante esta visita, Fidel Castro apareceu na televisão sem o seu tradicional uniforme militar e vestido totalmente de branco. De acordo com Argyriadis e Capone (2004, p. 3), religiosos leram isto como evidência de que o presidente havia realizado alguma iniciação religiosa, o que também explicaria seu poder e conhecimento¹³³.

De acordo com o texto de Argyriadis e Capone, em 1987, na sequência das relações diplomáticas entre os países, Oni de Ifé¹³⁴ fez

¹³³ Sobre as especulações dos religiosos a respeito das práticas religiosas de presidentes cubanos e mais sobre o episódio da visita de Fidel Castro à Nigéria ver Miller, 2000.

¹³⁴ Oni de Ifé é o rei da cidade de Ifé, reconhecido como representante dos deuses na terra, mas que não exerce diretamente o sacerdócio. Argyriadis e

uma visita a Cuba. Isto entusiasmou os babalawos que apesar das rivalidades organizaram um “tambor para Orula pela paz” com apoio oficial. Além disso, Oni entregou para Filiberto O’Farrill (um babalawo renomado em Cuba) um *irofá*¹³⁵, reconhecendo desta forma a autenticidade do conhecimento em relação ao ifa em Cuba (Argyriadis; Capone, 2004).

No mesmo artigo, consta que a associação “Ifá ayer, ifá hoy e ifá mañana”, em 1986, após a morte de seu líder Filiberto O’Farrill, se associou com outras irmandades de babalawos para revitalizarem o ritual da *letra del año* (Argyriadis; Capone, 2004, p. 9). Em 1989 a irmandade escolheu um novo presidente, Manolo Ibañez, que trabalhou para conseguir o registro de associações no Ministério da Justiça, que foi concedido em 1991 e recebido com receio pela comunidade religiosa.

La devise de l’asociation, ‘fraternise les hommes, acte suprême de culture’, résume bien ses visées unificatrices, elles-même comprise dans le projet identitaire nacional. L’existence même d’une telle structure constitue d’ailleurs une prise de pouvoir en soi, puisque la loi cubaine n’admet pas l’existence de deux institutions ayant le même objectif. Une grande majorité de religieux la critiquent donc vivement, la considérant comme une émanation du Parti à peine déguisée. Plusieurs babalawos décident alors de sortir luer lettre de l’année séparément, et créent la Commission organisatrice de la lettre de l’année dans ce but. Ils s’allient par la suite à des confrères d’Amérique latine, d’Europe et des États-Unis, s’enorgueillissant ainsé de former un ensemble de 400 à 600 partenaires chaque année. (Argyriadis e Capone, 2004 p.9)

Capone contam que estudou na Inglaterra e foi “re-entronado” em função de seu engajamento político federalista na Nigéria.

¹³⁵ *Ìrofá*: sineta cônica usada pelos babalawos em determinados rituais (Beniste, 2011).

Nota-se que tanto a polêmica da *letra del año* como a iniciação de *íyanifás* não são episódios isolados, mas fazem parte de uma rede de disputas que estão no cerne do surgimento das associações de religiosos atuantes em Cuba. Gobin (2007) conta que foi em 1992 que Victor Betancourt criou uma associação chamada *Ifá Ìranlówó* com o objetivo de restaurar a tradição africana em Cuba.

É possível perceber que há dois eixos que se justapõem no processo de surgimento destas vertentes, um diz respeito à política oficial do estado, outro diz respeito a legitimidade e prestígio que, necessariamente neste caso, implicam uma discussão sobre tradição e pureza, como demonstra Emma Gobin (2007). Após a iniciação da primeira *íyanifá* (Alba Maria P. Elías) em Cuba, a ACYC lançou um documento condenando a iniciação de mulheres como sacerdotisas de Ifá e a *Ifá Ìranlówó*, em resposta, lançou outro. Emma Gobin (2007) analisa essa troca de documentos e acusações demonstrando que ambas as associações cubanas recorreram a argumentos da mesma instituição internacional, *Conselho Internacional para a Religião de Ifá*, “Or tout inique icil’existence d’un processus d’emprunt à ces controverses exogènes et l’introduction et la fusion consequentes d’arguments jusqu’à présent étrangers au contexte cubain.” (Gobin, 2007, p. 5)

Dois pontos do texto da antropóloga me parecem importantes para esta tese: primeiro o fato de que ambas as associações apelaram para argumentos de babalawos nigerianos e o segundo que o debate trouxe ao público uma discussão de cunho teológico e litúrgico. Mais à frente, na seção dedicada ao assunto da iniciação de mulheres, retornarei ao caráter teológico e prático deste debate.

Outro aspecto importante de sublinhar nesta seção diz respeito ao próprio surgimento das associações e das consequências de haver uma instituição reconhecida pelo estado cubano. Segundo Argyriadis e Capone (2004) o surgimento de uma instituição reconhecida pelo estado, por um lado causa desconfiança e desagrado diante de uma tentativa explícita de encabeçar uma padronização e unificação das práticas religiosas (considere que a legislação cubana não reconhece a existência de mais de uma associação com os mesmos objetivos); por outro lado, os religiosos percebem algumas vantagens em se associarem, como por exemplo, não ter problemas com a polícia ao carregar animais vivos e facas para rituais sacrificiais, mediante a carteira da associação, ou ainda, poder receber estrangeiros em casa durante rituais religiosos.

Além disso, foi concedido à ACYC um prédio no principal bairro turístico de Havana, que conta com salas para palestras e conferências, e com um museu com uma exposição real, como a da Casa das Religiões (ver capítulo 4).

Em Santiago de Cuba a polêmica só teve reverberações quando ocorreu a iniciação da *ìyanifa* em Havana, no início dos anos 2000. Isto pelo fato de que em 1985, quando foi realizada a primeira iniciação de uma *ìyanifa* nos EUA, o ifá não era muito difundido em Santiago de Cuba. Larduet (2014) enumera os motivos pelos quais julga que entre 1960 e 1997 o ifá não alcançou um crescimento considerável na cidade. Em primeiro lugar, porque Santiago de Cuba tem a *muerteria*¹³⁶ como base da religiosidade afro-cubana, em segundo, devido as disputas entre Santiago e Havana os babalawos mais renomados de Havana resistiram em entregar alguns poderes que são indispensáveis à procriação (expressão utilizada pelo autor) no culto. No caso dos primeiros babalawos santiagueros, iniciados em Havana, transcorreram vinte e nove anos até que fosse possível realizar uma iniciação em ifá de forma autônoma. Até 1997, era necessário ir a Havana ou pagar para um babalawo havanero ir a Santiago realizar os rituais.

6.3 Em busca do ifá nigeriano em Santiago de Cuba

Ainda em Cuba, após entrar em contato com todo este histórico através do livro de Larduet (2014) sobre as duas vertentes de ifá e, sobretudo, pela possibilidade de haver mulheres iniciadas em ifá, comecei a perguntar aos religiosos sobre o ifá nigeriano e/ou sobre mulheres iniciadas em ifá. A primeira pessoa para quem perguntei foi Elizete. Ela me respondeu que ifá era exclusivamente para homens, que soubera de uma única mulher iniciada há uns anos atrás e que havia ocorrido uma grande polêmica, pois depois disso a mulher teve sérios problemas de saúde. Depois de Elizete, perguntei a Rafael, que me respondeu com uma gargalhada debochada e um ar de desprezo, cutucando o amigo, que estava ao seu lado, também babalawo dizendo que eu estava perguntando pelo ifá nigeriano. Rafael foi um pouco mais preciso do que Elizete, deixando clara a sua opinião a respeito. Foi neste

¹³⁶ Muerteria ver capítulo 1.

momento que escutei o argumento que viria a escutar uma infinidade de vezes durante o campo “Os cubanos mantiveram as tradições de acordo com o que lhes foi ensinado pelos africanos escravizados trazidos a Cuba, esta forma já existe há mais de 500 anos, esta é a real maneira tradicional e é assim que deve continuar.” O assunto foi encerrado.

A partir deste momento desenvolvi um interesse especial pelo ifá nigeriano e passei a perguntar a respeito, mesmo para os religiosos que eram da vertente *criolla*. Queria saber suas opiniões e sempre tinha a esperança de conhecer alguém que praticasse o ifá nigeriano. Conheci religiosos *criollos* que eram extremamente contrários a qualquer prática nigeriana, outros nem tanto admitiam alguns méritos e outros ainda, concordavam em boa parte com o ponto de vista nigeriano e buscavam fazer alianças.

Conheci Chochi na casa de Maria, casado com sua filha mais velha, que assim como seu marido era séria e reservada em relação aos hóspedes. Pouco mais de um mês que eu estava em Santiago, procurei Maria para uma entrevista, que me concedeu muito gentilmente. Ao longo da entrevista comentei que era iniciada no candomblé e a partir daí o tom da entrevista mudou completamente. Maria me fez algumas perguntas sobre o candomblé e quando mencionei que fazíamos um ritual chamado *borí*, que consistia (de forma simplificada) em alimentar o *Orí* (orixá individual responsável pela existência de cada um), ela encerrou a conversa e pediu que eu voltasse no dia seguinte, pois seu genro estaria em casa e seria muito bom conversarmos todos juntos.

No dia seguinte, quando cheguei à casa de Maria, Chochi estava me esperando e logo me perguntou se eu era iniciada no culto a Oxum. Falei que sim. Tentei conduzir a conversa para saber sobre sua trajetória religiosa, perguntei em que ano havia se iniciado, quantos anos tinha, se era iniciado em alguma outra prática religiosa. Ele logo desandou a falar sobre ifá e eu fui aprendendo.

Chochi é babalawo criollo há treze anos, na época, e me falou que um dos problemas do ifá *criollo* é que a língua original se perdeu. Disse que algumas pessoas até podem saber falar as palavras rituais, mas não sabem os seus significados e isto limita muito suas práticas, pois não sabem o que estão falando. Neste aspecto Chochi, considera importante o empenho dos praticantes do ifá nigeriano em falar a língua yoruba. Contudo, assim como o babalawo Rafael, Chochi defende que a prática

criolla é mais tradicional, por isso mais verdadeira, que a prática nigeriana, pois a prática *criolla* se dá conforme foi passado pelos africanos escravizados do século XIX.

Chochi está de acordo com o argumento presente no livro de Larduet (2014), de que Cuba alcançou uma projeção mundial a partir de suas práticas afro-religiosas (se referem à santeria e ifá), sobretudo ifá, e os africanos se despertaram por isto¹³⁷. Pois, segundo Chochi, em África estas religiões estavam se perdendo, mas quando perceberam que Cuba as mantinha e em função disso os religiosos cubanos conquistaram um reconhecimento e prestígio internacional, os africanos se interessaram em resgatar tais práticas. Chochi admite que a relação com os africanos seja frutífera, sobretudo em função da possibilidade de aprofundamento no aprendizado da língua. Diz que é por esta razão que existem *babalawos criollos* que praticam o nigeriano também. Mas, afirmou que entre as práticas nigerianas não há um padrão ritual, que cada um faz de um jeito diferente.

Muitas vezes escutei de Larduet, durante nossas conversas, que Cuba sempre foi um país com uma projeção mundial em termos políticos e religiosos. De acordo com suas explicações foi a expansão e reconhecimento em escala mundial da santeria e do ifá cubanos que despertou a atenção dos religiosos africanos. Larduet também sempre ressaltava que a santeria, onde quer que ela se instale, sempre será santeria cubana.

Na conversa com Chochi introduzi o assunto da iniciação feminina no ifá nigeriano. O *babalawo* me respondeu que por questões de machismo, muitas vezes as mulheres foram excluídas do culto de ifá. Falou que na verdade as mulheres desempenham um papel importante no culto e que não é possível fazer um *babalawo* sem uma mulher. É fundamental que tenha a presença de *ayafá*¹³⁸. De acordo com a

¹³⁷ Quando os religiosos dizem “os africanos” eles se referem às populações onde outrora era reino Yoruba, atualmente região da Nigéria e Benin. Evidentemente eles sabem que a África é um continente grande e formado por várias populações diferentes, não se referem aos “africanos” de forma geral por ignorância, mas justamente porque os contextos das conversas permitiam que se expressassem desta forma sem prejudicar o sentido daquilo que pretendiam falar.

¹³⁸ *Ayafá* é um complemento da palavra *apetebi* para se referir as *apetebis* que são casadas com *babalawos*.

explicação de Chochi, um babalawo só se consagra como tal no momento em que é apresentado para Odu, que é uma divindade feminina, porém Odu tem um tabu – nunca deve ser vista por nenhuma outra mulher. Por este motivo ele não admite que uma mulher seja iniciada como *ìyanifá*.

Chochi mencionou que é um tabu e precisa ser respeitado, pois existem cultos que são exclusivos de mulheres e os tabus são invertidos, isto acontece e é normal. Deu como exemplo o culto das *Yami Oshorongá*¹³⁹. Empolguei-me com a possibilidade de haver um culto exclusivo de mulheres que eu pudesse talvez conhecer. Perguntei se havia este tipo de culto em Cuba. Respondeu-me que não “porque as mulheres cubanas são desrespeitosas, não respeitam os tabus e as interdições, querem fazer as coisas de qualquer jeito”. A conversa migrou para outro tema.

6.3.1 Os nigerianos em Santiago de Cuba

Se no início da pesquisa de campo meu contato era exclusivamente com religiosos/as da vertente *criolla*, do meio em diante me aproximei de religiosos da corrente nigeriana. Não mais que duas semanas antes do Festival do Caribe, eu estava na sala da equipe de investigadores da Casa conversando com uma amiga e entrou Noel, um jovem que, assim como a maioria dos trabalhadores da casa, sabia quem eu era. Em meio à conversa ele deixou claro que era babalawo, o que de fato me surpreendeu um pouco, pois não percebi nenhum indício de que era religioso. Isto é, não estava de branco, não usava nenhuma pulseira prateada e, sobretudo não estava usando a *mano de orula*.

Noel estava falando a respeito do filme que havia realizado e seria apresentado no Festival, intitulado *Yafiná*. Durante a conversa me falou que era babalawo nigeriano, também comentou de um ritual de três dias que iriam realizar na sua casa religiosa. Perguntei se poderia ir ao ritual, ele pediu que eu ligasse em alguns dias para conversarmos sobre o assunto. No dia combinado, liguei e marcamos data e hora. Fui autorizada a participar de somente um dia dentre os três. Encontramo-

¹³⁹ *Ìyàmiòsòròngà* é um dos nomes das feiticeiras relativo às religiões yoruba. Para mais, ver Pierre Verger 1994.

nos no centro da cidade e, durante o caminho, na medida em que conversávamos me pareceram bastante evidente as diferenças de perspectivas entre ele e os babalawos *criollos* que eu havia conhecido até então. Divergências sobre assuntos variados, por exemplo, indicadores das práticas religiosas como raspar o cabelo, vestir-se de branco, utilizar as pulseiras que comumente são ostentadas com orgulho pelos religiosos *criollos*, assim como os colares, além de concepções em torno da ideia de representação dentro da religião.

Quando chegamos à casa onde o ritual estava acontecendo, da calçada já estranhei o silêncio. Entramos por um longo corredor estreito com janelas que davam para o que pareciam ser cômodos da casa de alguém. Foi possível notar que havia uma movimentação típica de casa religiosa em *função*, pessoas conversando, outras trabalhando na cozinha, outras caminhando pra lá e pra cá. Fui acometida por um alívio e uma sensação de estar entrando num lugar familiar. Não havia música tocando, apenas pessoas conversando e trabalhando. Noel mandou que eu ficasse no final do corredor, onde estavam mais dois jovens evidentemente religiosos *criollos*.

Após o final do corredor havia um pátio, com pinturas nas paredes que me lembraram do Kiriku¹⁴⁰ e em algum momento ouvi alguém mencionando este nome. Várias plantas, palha da costa pendurada no marco superior da porta, uma linha de terra na entrada e alguns assentamentos. Pessoas chegavam da rua trazendo suas roupas brancas, algumas coloridas, seus panos para cobrir suas cabeças e se trocavam lá. Tudo ali tinha outra estética, comparada com os *criollos*, e foi precisamente isto que me trouxe a sensação de familiaridade. Tudo ali lembrava um terreiro brasileiro mais do que qualquer outra casa religiosa que eu havia ido até o momento. As únicas coisas que não eram diferentes das outras casas religiosas eram o calor e o lanche ofertado durante um pequeno intervalo. Se para mim aquilo tudo tinha um ar familiar, para os rapazes, que aguardavam junto comigo no corredor, parecia haver um ar de novidade¹⁴¹.

¹⁴⁰ Kiriku o personagem do filme de Michel Ocelot, 1998.

¹⁴¹ O tema da estética me parece fundamental à compreensão das divergências entre as duas vertentes religiosas. Um dos estranhamentos, de minha parte, logo no início da pesquisa de campo era o caráter informal e aquilo que julguei como um ar de improvisado nas festas que aconteciam na sala de alguma casa que tinha sua mobília movida para outro cômodo, além do mais havia uma atmosfera de

Quando as funções rituais iniciaram, praticamente todos que estavam na casa foram para o pátio e nós fomos convidados a entrar também. Os rapazes filmavam tudo quanto era possível. A todo o momento chegava uma pessoa nova, incluindo alguns poucos babalawos da vertente *criolla* e aos poucos o pátio foi ficando pequeno. Estava acontecendo a iniciação de um babalawo, um professor da Universidade de Havana, segundo me contou Noel. Num dado momento Enrique anunciou um intervalo, as pessoas se dirigiram para o corredor para fumar, outras entraram na casa e uma mulher bastante simpática passou oferecendo sanduiches e refresco. Durante o intervalo Noel me apresentou a um grupo de argentinos: três babalawos e pais de santo de umbanda e uma *iyanifá* e mãe de santo de candomblé, com quem fiquei conversando durante todo o intervalo. A maioria das pessoas foi para dentro da casa.

Chegou um grupo de tamboreiros, todos vestidos com camisetas iguais. Eu já os havia visto tocar em um tambor (festa da santeria) da

festa “comum” – o que de fato era. Quando cheguei em campo estava imbuída de uma concepção de religião que exige um certo grau de formalidade, o que aprendi que não necessariamente é verdadeiro. Um ponto importante a este respeito é justamente o caráter cotidiano e fundamentalmente caseiro das práticas religiosas em voga. O fato de não haver espaços especificamente religiosos nas casas é chave aqui. Diferentemente do que ocorre no Brasil, onde mesmo com terreiros feitos em cômodos das casas de seus pais e mães de santo, há uma permanência destes espaços, como espaços religiosos. No caso das casas que conheci em Santiago de Cuba a casa inteira se torna um espaço religioso na medida em que os orixás vivem ali. Os assentamentos, as sopeiras, os guerreiros, exus permanecem nas casas em diferentes cômodos. O que quero chamar a atenção é que nas casas dos religiosos criollos não há espaços para realização de rituais que seja permanente e exclusivo. A sala é sala de uma casa, assim como é o lugar onde os guerreiros permanecem atentos a quem entra e se transforma em sala para festa quando um tambor é oferecido. Quando um determinado ritual acontece, que não seja uma festa com vários convidados, a dinâmica da casa segue coexistindo com cerimônia. Ou seja, ao mesmo tempo em que tem alguém dando comida para os guerreiros, por exemplo, atrás da porta da sala pode haver alguém assistindo televisão ali. Na casa que entrei com Noel parecia haver um ar mais formal e permanente. Havia silêncio, o que não é muito comum nas casas em Santiago, também era evidente que a parte dos fundos do pátio era um espaço permanentemente e exclusivamente utilizado para fins religiosos. Havia uma formalidade maior com a utilização do espaço como um todo, que me remeteu imediatamente a minhas experiências em terreiros brasileiros.

corrente *criolla*. Após todos os tambores em que fui, fiquei com a impressão de haver apenas dois grupos de tamboreiros, esses que tocaram neste dia e outro. Evidentemente isto não deve ser verdadeiro, provavelmente eu circulei entre um grupo limitado de religiosos, aqueles que de alguma forma tinham uma relação com a Casa do Caribe. Após todo mundo comer o lanche e Enrique ordenar que voltassem ao pátio, os tamboreiros começaram a tocar. Ninguém cantava. Os cantores normalmente também prestam este serviço ritual pago.

Próximo ao fim, Enrique foi trocar de roupa para bater uma foto. O grupo de argentinos também trocou. Todos vestiram roupas com tecidos africanos com uma estética muito familiar a qualquer pessoa habituada a circular por barracões de candomblé e espaços de militância de movimentos negros, por exemplo, pelo menos no Brasil¹⁴². Enrique, que até o momento não havia falado comigo me pediu que eu fotografasse todas as pessoas, que se juntaram, e fizesse uma filmagem deles cantando uma cantiga. Ao final do ritual pedi que Noel me apresentasse a alguma *íyanifa* que estivesse ali e residisse em Santiago. Noel me apresentou a uma santeira e para Aurora, a mais velha *íyanifá* dali (iniciada há mais tempo). Conversei um pouco com elas e peguei os respectivos contatos para procurá-las e marcar outras conversas.

¹⁴² Eram frequentes roupas com bandeiras dos Estados Unidos, roupas com estampas de notas de dólares, bonés bem coloridos, tênis grandes (ao estilo tênis para jogar basquete). Mas a escolha por esse estilo de roupas era mais generalizada e ultrapassava os marcadores religiosos. Pareceu-me bastante claro que há uma escolha por parte de muitas pessoas, principalmente jovens, em assumir uma estética afro-norte-americana, as estampas com bandeiras estadunidenses e notas de dólares americanos estavam em todos os lados. Acredito fortemente que valeria investir num trabalho que focasse nas escolhas estéticas em Cuba, principalmente entre *babalawos criollos*. Quais os sentidos que estas pessoas atribuem a suas roupas, quais motivos às levam escolher vestirem roupas com a bandeira do país vizinho e inimigo? O texto em que Holbraad (2004) trabalha sobre os modos de consumo marginais oferece algumas pistas para se pensar a respeito do assunto.

6.4 Sobre iniciação de mulheres como *íyanifa*

A iniciação de mulheres na condição de sacerdotisas de Ifá é um dos temas mais polêmicos entre religiosos/as *criollos* e religiosos/as nigerianos. De acordo com os babalawos *criollos* as mulheres possuem um papel importante em ifá, mas como *apetebis*, sendo o sacerdócio e a prerrogativa da leitura do oráculo exclusiva aos homens heterossexuais. Os praticantes da vertente nigeriana não observam tal exclusividade do sacerdócio. É justamente em torno da iniciação de uma venezuelana em Cuba que as disputas entre *criollos* e nigerianos ganharam força e visibilidade.

O assunto do sacerdócio feminino no ifá não era de muito interesse dos religiosos *criollos*. Na maioria das vezes que tentei falar a respeito, os religiosos logo tentavam trocar de assunto. Certa vez, ao fazer algum comentário sobre *íyanifa* com Rafael, o babalawo me respondeu que este tema não o interessava para nada. Outros respondiam minhas questões com resposta do tipo “é um tabu religioso e deve ser respeitado”. Poucos tentaram me explicar os motivos pelos quais uma mulher não poderia ler o oráculo. O mesmo não é válido sobre o mais alto cargo da santeria, também exclusivo de homens, mas que os religiosos tinham disposição de conversar comigo a respeito.

Conforme explicado anteriormente, após o evento da iniciação da venezuelana, o *Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifá* da Asociación Cultural Yoruba de Cuba (ACYC) lançou um documento, com ampla divulgação, condenando a iniciação de qualquer mulher como sacerdotisas de Ifá. O documento da ACYC tomava outro, publicado pelo Conselho Internacional da Religião de Ifá (International Council for ifá Religion) na sua maioria composto por babalawos africanos (nigerianos), onde estava claramente expresso que é proibida a apresentação da divindade Odu a qualquer mulher. Victor Beantecourt, o responsável pela iniciação em vista, utilizou a mesma estratégia e evocando os discursos do chefe do Conselho Internacional da Religião de Ifá, Arabá de Ilê Ifé (líder dos babalawos na Nigéria) e de Wande Abimbola, um babalawo e intelectual renomado internacionalmente, a favor da iniciação de mulheres como yanifás (Argyriadis; Capone, 2004). Victor Betancourt argumentou que a divindade Odu é feminina e

deve ser entregue ao babalawo como uma capacidade reprodutiva, neste sentido é desnecessário entregar a uma mulher que já a possui naturalmente. Além disso, salientou que não há nenhum odu que expresse a proibição da iniciação de mulheres como sacerdotisas¹⁴³.

Nenhum babalawo *criollo* se dispôs a conversar mais detalhadamente sobre os odus que são utilizados como fundamentação de seus argumentos. Muito provavelmente em função do meu desconhecimento dos textos dos odus. Mas tanto em conversas como ao longo do Festival do Caribe, escutei os argumentos dos religiosos nigerianos sobre a possibilidade da iniciação feminina e de homens homossexuais como sacerdotes. Enrique dizia que não há um só odu, entre todos os 256, que expresse a proibição de mulheres de se iniciarem como sacerdotisas. Ainda, de forma irônica, questionava como seria o teste que os babalawos *criollos* faziam para saber se um homem era homossexual ou não.

6.4.1. Os odus que falam sobre as mulheres.

Esta disputa não se trata de uma disputa local e sim um desdobramento de disputas maiores no mercado afro-religioso internacional (Argyriadis; Capone, 2004; Gobin, 2007). Penso que entender minimamente quais concepções de mundo são expressas nos odus é importante à compreensão da lógica dos acontecimentos, já que há uma disputa que ocorre em diferentes âmbitos (internacional, regional e local) que poderia se desenrolar de diversas formas, mas ela acontece de uma forma muito específica, pois é informada por uma concepção de mundo específica.

A análise de Castillo (2007), que se debruça nos documentos emitidos por ambas as partes que protagonizaram a polêmica. Conforme demonstra Castillo (2007) de um lado, no documento emitido pela ACYC consta que é proibida a apresentação de mulheres ao orixá Odu de acordo com os odus Ofun Meji, Irete Osa, Irete Ofun e Otrupon Irete. Por outro lado, o documento emitido por Victor Beantecourt afirma que

¹⁴³ Daisy Rubiera Castillo (2007) fundadora do Centro Cultural Africano Fernando Ortiz em seu artigo sobre questões de gênero em ifá faz uma análise do documento emitido pela ACYC.

o único odu que trata diretamente da presença de mulher no culto de Ifá é o Irete Ogbe. Note-se que as discussões sequer se dão em torno dos mesmos odus. Isto me parece apontar à importância de uma compreensão ampla das concepções de mundo, o que inclui noções de gênero e sexualidade, para que se possa minimamente acompanhar os debates que se desenrolam a partir daí.

Erwan Dianteill (2007), no artigo *La Cité des hommes*, analisou os odus que são utilizados como argumentos para justificar a dominação masculina no ifá. Numa óbvia menção ao clássico livro de Ruth Landes, *A cidade das mulheres*, desenvolve uma discussão sobre o fato de que o ifá constitui uma exceção dentre os sistemas religiosos afro-americanos no que toca a hierarquia dos gêneros. O autor apresenta uma série de práticas religiosas diferentes – que possuem suas origens no processo de estabelecimento de pessoas trazidas às Américas como escravas – incluindo igrejas norte-americanas, passando pelo candomblé brasileiro e pela santeria cubana onde as mulheres e homens homossexuais ocuparam e ocupam os principais lugares de mando¹⁴⁴.

Os textos analisados por Dianteill (2007) para discutir questões de gênero estão nos odus de Ogunda, ligados ao orixá Ogum, e nos odus de Oshe, ligados ao orixá Oxum¹⁴⁵. Ambos estão relacionados com o sangue, o primeiro o sangue da guerra e o sangue sacrificial, e o segundo ligado ao sangue menstrual. O primeiro mito analisado está presente no odu Ogundá Wori, onde conta sobre uma terra de Oxum, sua relação com Ossain e sobre a terra vizinha de Ogum. O autor

¹⁴⁴ Remeto ao capítulo 4, onde relato o espanto de Enrides sobre sua percepção de que no candomblé as mulheres “mandam”.

¹⁴⁵ Aponto que os *odus* escolhidos por Dianteill para desenvolver sua discussão não são os mesmos que apareceram nas trocas de documentos que formam parte da disputa. Ao levar adiante o debate de Dianteill posso ser facilmente acusada de prosseguir um debate que não se sustenta no campo, já que utilizo argumentos que são alheios aos interlocutores da pesquisa. Tal como Brumana (2007) fala que alguns pesquisadores fizeram em relação ao candomblé brasileiro. Porém, insisto em levar a discussão adiante, primeiro porque considero um exercício interessante, segundo porque não vejo motivos para assumir uma postura que pretenda exclusividades etnográficas frente um tema que me interessa enquanto mulher candomblecista. Penso que estes argumentos emergem justamente da reflexão após a experiência de campo e de tudo que aprendi com os e as religiosas. Ademais, as etnografias alheias são importantes fontes de dados e reflexões à compreensão do campo.

sublinha que neste odu, não é estabelecido uma hierarquia entre o masculino e o feminino apenas é marcada uma diferença entre os tipos de sangue “quente” e “frio”.

Porém, analisa mais três mitos que mostrarão uma relação hierárquica entre os princípios masculino e feminino. Dois dentre estes três mitos estão no odu Ogundá Oshe, que conta que houve um tempo em que a mulher queria ser igual ao homem e não parava de guerrear, por isso não tinha sexo, logo não tinha reprodução. Este odu conta como o homem ficou com a inteligência e por isso que é o chefe da família, enquanto a mulher por ter sido curiosa ficou com a inveja, a curiosidade, a doença e a menstruação como castigo. Durante o período menstrual o homem deve respeitá-la e não ter relações sexuais. A seguir trago a narrativa do mito tratado por Dianteill (2007) tal como está nos textos dos odus que me foram cedidos por dois babalawos amigos meus.

La palabra sagrada de Olofin:

En este camino, era el tiempo en que la mujer se rebeló, porque quería ser igual que el hombre en todo, y aun valer más que él y por eso siempre estaban en guerra y debido a esa guerra, no tenían contacto sexual y no había reproducción. Entonces acordaron ir en presencia de Olofin para que el sentenciara. Olofin los oyó a los dos y cogió dos cajitas que se llevó a la boca y les sopló su aché y tapó las mismas y les dijo: ‘Guárdenlas sin abrirlas hasta que yo les indique y cuando yo los cite ustedes vendrán con sus cajitas y yo las abriré en su presencia y cada uno tendrá lo suyo.’ Así pasaron los días y el hombre mantenía su cajita guardada, pero en cambio la mujer siempre deseaba saber lo que contenía la suya y la manoseaba, un día no resistió más y quitó el amarre y levantó la tapa y sintió una corriente de aire que invadió su cuerpo haciéndola sentir mal. Ante eso fue a ver al hombre y le dijo que ya era hora de ir a ver a Olofin, pero el hombre contestó, tenemos que esperar que nos cite. Pero fue tanta la insistencia de la mujer que cada uno cogió su cajita y fueron a presencia de Olofin. Este al verlos le dijo: ‘Yo todavía no los he citado, pero ya que están aquí les voy a revisar sus cajitas’. El hombre enseguida la entregó, su cajita completamente cerrada y la mujer se la entregó

abierta y le explicó lo que le sucedía y como se sentía. Olofin dijo: 'Lo que sucede es que una de las cajitas tenía la inteligencia y el talento y la otra la curiosidad, la envidia, la enfermedad y todo lo malo y como tú, mujer la abriste, esto último es lo queha tocado a ti'. Ella dijo: 'Ahora estoy enferma'. A lo que Olofin dijo: 'Sube a mi diestra que mi ego te curará'. Ella subió y al subir los peldaños empezó a sangrar por sus partes y al llegar a los pies de Olofin se le quitó. Y Olofin dijo: 'Tu, hombre, por tu comportamiento, serás el jefe de la familia, te volverás a vivir con ella y tendrás muchos hijos, pero siempre que las veas con sangre, respetaras el contacto con ella. To iban eshu.'

Nota: Olofin le dijo a la mujer, cada vez que la luna nueva anuncie su luz sobre el mundo, mi palabra será sagrada, ley para ti y toda la simiente hembra en la tierra, empezara a sangrar. Por eso el periodo normal de la menstruación de la mujer es cada 28 días¹⁴⁶.

Ainda no odu Ogunda She há outro mito que relata a menstruação como castigo.

El secreto de las cabezas, la sangre y la tierra:

En este camino, había un awo que era un cazado y estaba muy pobre, porque la caza apenas le alcanzaba para comer, al extremo que la ropa se le rompía en el cuerpo. Ya desesperado fue al monte a implorarlo a Olofin, estando haciendo la imploración se le apareció Olofin y le entrego un secreto que el siempre fuera al monte a cazar y tuviera éxito. Desde ese día, el empezó a cazar con gran suerte, pues ya era mucha la abundancia en la casa, pero cual fue el asombro de la mujer y su

¹⁴⁶ Os documentos que me foram cedidos, contendo os 256 odus, não possuem autor, nem páginas, nem nenhum outro tipo de informação. Porém, vale registrar que são os documentos que circulam entre os babalawos para que possam estudar os odus e são apoio durante as consultas com o oráculo.

curiosidad, que siempre veía a los animales que su marido cazaba sin cabeza, por lo que esto le llamo la atención poderosamente, y le intrigo la curiosidad en saber lo que su marido hacía con las cabezas. Un día coge ella y le llena la mochila de ceniza y le hizo un agujero, y cuando el salió de cacería, por el camino iba regando las cenizas y la mujer siguió el rastro, y llego cerca donde el estaba y observó todo lo que su marido hizo con el animal que cazo incluso con la cabeza. Al terminar la operación se le presentó Olofin, preguntandole con quien el había venido, si hasta tanto el siempre había venido solo al monte. El hombre cazador asombrado le contesto: que el había venido solo, completamente solo. Y Olofin respondió 'y esa mujer'; que al verse descubierta, salio y se dirigió al marido y le pidió perdón a Olofin y le confeso de su curiosidad, que solamente le había llevado a ese lugar. Y entonces Olofin, como castigo le dijo: 'si tu curiosidad era ver sangre, desde hoy la veras todos lo meses por tus partes. Y desde entonces las mujeres tiene el periodo como castigo de Olofin.

Dianteill (2007, p. 115) argumenta que estes mitos apontam para um binarismo entre o sangue sacrificial e o sangue menstrual. Tal binarismo poderia ser entendido como uma forma simbólica equilibrada, sem o desequilíbrio político. O autor argumenta que os mitos indicam o fato de que o binarismo entre os dois tipos de sangue equilibrados, tem um acréscimo político que hierarquiza as relações através dos fluidos controlados e não controlados. O sangue menstrual se apresenta como um castigo pela curiosidade, pois segundo a lógica de ifá ver e/ou saber é um poder, de forma que aqueles que sabem dominam os que não sabem. Implicitamente está aí a ameaça das mulheres (sua curiosidade) ao poder dos homens de derramar o sangue sacrificial – lembrando que somente os homens sacrificam os animais¹⁴⁷.

¹⁴⁷ A maioria das mulheres religiosas que tive contato durante a pesquisa de campo, quando interrogadas sobre a possibilidade de realizar o sacrifício de animais, dizia que até poderiam, caso fosse necessário (no que toca pequenas aves, como frangos e pombos), mas preferiam não fazê-lo. Porém, eram contra que qualquer mulher, independente de qualquer coisa, realizasse o sacrifício de

Os mitos tratados por Dianteill são relativos à menstruação como diferenciador básico da mulher e às valorizações atribuídas a isto. Seguindo o argumento do autor, a hierarquização dos princípios masculino e feminino é uma consequência política a respeito das diferenças. No entanto, tal valorização, ou hierarquização, por si não explica a interdição de uma mulher ser sacerdotisa de Ifá. O argumento é pertinente à compreensão da lógica de funcionamento das práticas tanto de ifá como da santeria, mas ainda assim não me parece ser suficiente para justificar a não iniciação como sacerdotisas.

É evidente que há uma hierarquização entre os princípios masculino e feminino, mas em que medida isto impede o sacerdócio de uma mulher? Acredito que isso só se justificaria se assumíssemos que o sacerdócio de Ifá é o lugar mais alto da hierarquia e neste caso hierarquia entendida como sinônimo de poder (considerando a curiosidade feminina como ameaça ao poder masculino). Desta forma sim, a hierarquização justificaria a não iniciação feminina. Porém, isto me parece uma inversão da ordem das coisas. O que faz o sacerdócio de Ifá ser o lugar mais elevado da hierarquia é o sacerdócio em si ou o fato de ser exclusividade masculina?

O exemplo do candomblé pode facilitar a compreensão do que pretendo expressar. O candomblé também possui uma estrutura hierarquizada, composta por diferentes cargos com diferentes graus de prestígio e importância, porém, o fato de alguém ocupar um lugar menos elevado na hierarquia de uma família de santo não é impeditivo de vir a ser uma sacerdotisa ou sacerdote. O critério para ascensão ao sacerdócio é a possibilidade da possessão¹⁴⁸, não a hierarquia.

Se toda a discussão sobre a iniciação de mulheres se dá em torno de seu aparato biológico, da menstruação e de sua capacidade de gerar filhos, nada disto se relaciona com o fato de que homens homossexuais não podem ser iniciados. Dianteill (2007) também trata do assunto seguindo a análise dos textos dos odus, neste caso do mito presente no

animais com quatro patas, como carneiros, cabras, porcos e outros. Diziam que isto é trabalho para homens e mesmo que pudessem não gostariam de fazer.

¹⁴⁸ Sobre a possibilidade de sacerdócio no candomblé ver Landes, 1947; Goldman, 1984.

odu Odi Otrupon¹⁴⁹. O mito que explica, de acordo com o autor, porque não se inicia homens homossexuais é o que conta a história de Logun Edé. Este último era seis meses homem e seis meses mulher; na sua versão homem iniciou-se em ifá e, quando estava como mulher, seu padrinho se apaixonou por ela, casaram-se e um belo dia o babalawo que iniciou a Logun Edé em ifá acordou deitado do lado de seu afilhado. Foi procurar a Orumila que havia dito para não iniciar aquele rapaz e este falou que seria castigado com a morte e proibido de consultar Ifá.

Segundo a análise oferecida por Dianteill (2007) o sentido deste mito é que dois tabus graves são quebrados ao mesmo tempo. O primeiro que é a iniciação de uma mulher, e o segundo é que qualquer babalawo é proibido de ter relações afetivas e/ou sexuais com qualquer *ahijada*. Mais adiante em seu texto Dianteill analisa um mito contido no odu Ojuani Oshe¹⁵⁰. O mito conta que Orula tinha um irmão gay que era um ótimo adivinho, um dia este irmão pediu para se iniciar em ifá, Orula lhe deu uma bofetada na cara. O irmão ficou com vergonha e foi chorar aos pés de Olorum e Obatala. Orula ficou com uma das mãos paralisadas como castigo e não podia mais consultar Ifá, fez ebó e teve que se arrepender de ter tratado seu irmão daquele jeito. Depois disso voltou a consultar Ifá. E é por isso que o babalawo deve atender todo mundo que lhe procure, sem distinções de gênero e sexualidade.

O que justificaria a exclusão de mulheres e homens homossexuais da iniciação em ifá é que as únicas relações sociais aceitáveis são as de filiação e germanidade, excluindo assim qualquer possibilidade de relações que envolvam sexo (Dianteill, 2007, p. 118). Porém, isso não me parece uma resposta convincente. Concordo que as únicas relações sociais aceitáveis sejam de filiação e germanidade, mas como isso justifica a exclusão de mulheres e homens homossexuais da prática religiosa? Não bastaria simplesmente não manter relações sexuais com mulheres e homens homossexuais iniciados em ifá? O que impede um babalawo de se relacionar com homens homossexuais ou uma mulher

¹⁴⁹ Odi Otrupon é o odu que Dianteill menciona, contudo nos documentos que tenho não consta o mito de Logun Edé no odu Odi Trupon (como está escrito no arquivo).

¹⁵⁰ Em seu texto Dianteill (2007) analisa outros mitos, mas elegi aqueles que considere mais relevantes para levar a discussão adiante, tomando o cuidado para não ser desleal com os argumentos do autor.

iniciada em ifá na condição de padrinho, afilhado/a ou mesmo irmão/irmã?

Sobre a iniciação de homens homossexuais nunca aprofundi o assunto em conversas com os babalawos – sobretudo por não ter percebido a tempo que este era um tema ainda mais tabu, pois não era sequer comentado entre os religiosos como o caso das mulheres *fyarifás*. Apesar de que algumas vezes escutei os comentários irônicos de Enrique sobre sua curiosidade a respeito de como seriam as provas que os babalawos *criollos* estabeleciam para saber se um homem era homossexual ou heterossexual. Praticamente, os homens vedados a se iniciarem no ifá *criollo* são aqueles que possuem qualquer coisa na aparência que evoque uma feminilidade, pelo menos o que é reconhecido socialmente como tal¹⁵¹.

6.5 As discussões teológicas e litúrgicas e transformações nos modos de ensinamento/aprendizado

As práticas de ifá nigeriano e o *criollo* não se diferenciam apenas pela iniciação ou não de mulheres como sacerdotisas e por valorizações estéticas diferentes, mas também quanto ao método de ensinamento/aprendizagem – ao menos isto é válido no que toca os religiosos que conheci em Santiago de Cuba. Os religiosos da vertente *criolla* seguem um processo de ensinamento/aprendizagem em quase tudo igual ao conhecido pelo povo de santo brasileiro, onde ninguém ensina de forma sistemática, mas é preciso ir observando, escutando e acumulando o conhecimento de forma particular (Goldman, 2005; Oliveira, 2012). Em termos práticos isto quer dizer que pouco se pergunta, muito se observa e se escuta – o conhecimento vai sendo interiorizado de forma individual e gradual, muito em função da prática religiosa em si. Por outro lado a vertente nigeriana vem se empenhando em estabelecer um método de ensinamento/aprendizagem mais semelhante ao modelo cristão da catequese.

¹⁵¹ Acredito ainda que este tema possa trazer reflexões interessante a respeito do que é considerado homossexualidade. Seria importante investigar melhor como são os critérios para excluir um homem ou não da iniciação em ifá.

Já no final de minha estadia em Cuba, pude participar do primeiro módulo de um curso teórico sobre cosmologia e filosofia yorubá, elaborado e ministrado por Enrique. O babalawo enfatiza constantemente a importância do conhecimento da filosofia, concepções de mundo e da língua yorubá para um melhor entendimento da religiosidade que pratica. Para além das relações pessoais, é também em função deste aspecto que consegue algum respeito por parte de babalawos *criollos*, como o caso de Chochi que reconhece isso como algo positivo, e algumas alianças com babalawos *criollos* como o caso de Cardona e Frank.

Sobre as diferenças entre Enrique e Victor Betancourt, não sei nada além de que aquele não concorda que o ifá em Cuba precisa ser restaurado. Na entrevista que consta no livro de Larduet (2014), Enrique afirma que acredita que não há nada quebrado no ifá cubano que precise ser restaurado. Não sei se mais alguém no país tem uma prática semelhante a de Enrique, quanto ao seu método de ensinamento/aprendizado. Logo, não posso afirmar que se trate de uma prática dos religiosos nigerianos. Mas tal como me contou Chochi, o “pessoal do nigeriano” estuda muito e dominam a língua. E a experiência deste método de ensinamento que trago aqui diz respeito às práticas do principal babalawo nigeriano de Santiago de Cuba.

Na entrevista que Enrique concedeu a Larduet, o babalawo explica que sua formação profissional influenciou muito suas reflexões sobre “[...] el fenómeno de la religiosidad o de las creencias religiosas” (Oruzco, apud Larduet, 2014, p. 237). Na sua explicação, conta que “La cuestión es que después que hice Ifá, me dediqué a la investigación de todas estas cuestiones religiosas, como también recibí todos los poderes de Ifá habidos y por haber”. Na continuidade explica que praticamente o único poder que não recebeu foi Olofin, porque é um poder que leva tempo e exige maior preparo. Enrique explica que se sentia insatisfeito com o fato de não encontrar algumas respostas que buscava, nem dentro do ifá *criollo*, nem na literatura antropológicas e depois nem com Victor Betancourt. Porém, diz que a partir de seu contato principalmente com um babalawo da Venezuela e um babalawo cubano-americano, encontrou respostas para algumas questões.

Quando fui à casa de Enrique pela primeira vez para fazer uma entrevista, no momento em que cheguei estavam lá mais três babalawos: Noel, Cardona e outro homem que voltei a ver apenas uma vez.

Participaram da entrevista Enrique, Cardona e Noel. Cardona é iniciado no ifá *criollo*. Todos estavam estudando com Enrique, que estava lhes dando aulas de yorubá. O babalawo costumava ensinar a língua e conhecimentos de cunho teológico para aqueles que desejavam. Depois de um tempo, quando eu já havia estabelecido uma relação com Enrique e Cardona, aconteceu a primeira edição de um curso mencionado anteriormente.

O curso é dividido em três níveis, o primeiro é composto por três módulos com duração de uma semana cada um. Infelizmente pude participar apenas do primeiro módulo, do nível um que ocorreu durante a última semana da minha pesquisa de campo. O plano de ensino, do curso completo, tinha o objetivo de que os estudantes conhecessem sobre os seguintes temas: *fundamentos teológicos de la religión de los orichas (sistema ocha-ifá), dogma teológico de la religión yoruba, origen y definición de religión yoruba, metafísica de la creación, el hombre dentro de la cosmología yoruba, composición espiritual del cuerpo humano, los Òrisàs y los antepasados, los Òrisàs: Ori, Ogum, Osun, Esu, Ochun, Yemonja, Oya, Sango, Obàtálá, Oke, Angayu, Olokum, Obaluaye, Egungun y Ikú, según la tradición nigeriana y la tradición afrocubana de estos aprenderá sus rezos, cantos, historia, componentes, Odù Isalaaye, práctica y medicinas espirituales*. Além destes temas, o curso visava desenvolver algumas habilidades práticas, a saber: *presentarse ante las divinidades en yoruba de manera fluida, rendir tributo y respeto a los antepasados, nociones elementales del Obi Kola y dominar un rezo y 5 cantos a los Orisas de este nivel*.

Os temas e as atividades práticas foram divididas entre os módulos. O módulo de que participei tratou da criação do mundo, do conceito de Ori (foram duas aulas totalmente dedicadas a este conceito em função de sua complexidade) e da consagração dos orixás, sendo que estes dois últimos necessariamente implicam numa concepção de pessoa. O curso foi frequentado por um babalawo iniciado no ifá *criollo*, com interesse na vertente nigeriana evidentemente, dois *iabôs*¹⁵², outra moça não iniciada (filha de babalawo *criollo*) e por mim.

¹⁵²*Iabô* é como são chamadas as pessoas que são iniciadas na santeria, durante o primeiro ano após o ritual de iniciação as pessoas vestem somente roupas brancas e não são chamadas por ninguém pelo próprio nome, as pessoas se referem somente como *iabô*. No candomblé brasileiro chama-se *yawô* aquelas

O primeiro nível do curso previa avaliações constante durante as aulas, dois trabalhos práticos, três seminários (em grupo imaginário) e um exame final composto por uma prova oral e uma escrita. A única avaliação realizada durante o primeiro módulo foi a participação em aula, deduzo.

6.6 Crescimento de ifá, institucionalização e prestígio

Até o momento, neste capítulo, explorei as disputas recentes entre duas vertentes afro-religiosas em Cuba e um polêmico debate que emergiu com a consolidação de uma delas. A intenção foi demonstrar que há em marcha uma tentativa de institucionalização de ifá, que ocupa o topo da *cadena* afro-religiosa, que implica numa transformação do *modus operandi* da religião. Como observado ao longo do capítulo, o surgimento da vertente nigeriana em Cuba ocorreu na década de 1990 tendo sua consolidação no início dos anos 2000, momento em que é possível perceber uma expansão expressiva da prática de ifá na ilha (Argyriardis, 2005; Holbraad, 2004; Schimdt J., 2016).

Holbraad (2004), em sua reflexão sobre as transformações nos modos de consumo entre babalawos, diz que houve um aumento sem precedentes nas iniciações em ifá na década de 1990, período de maior crise econômica enfrentado pelo país, apesar da inflação dos preços dos rituais de iniciação. Larduet (2014) demonstra que o aumento expressivo do número de babalawos durante a década de 1990 ocorreu não somente na capital do país, mas também se deu na região oriental.

Para compreender esse processo tratei de dialogar com a literatura antropológica que se dedicou ao surgimento das instituições que atuaram como pivô destas disputas (Gobin, 2007) e a compreensão das relações entre religiosos dentro de uma rede transnacional (Argyriardis & Capone, 2004). Os trabalhos demonstram que além dos babalawos cubanos há outros agentes a serem considerados neste processo: o Estado cubano (através de suas relações diplomáticas com outros países e o reconhecimento de uma única associação religiosa),

peças que são iniciadas na religião, mas diferente de Cuba, o tempo em que se considera como *yawô* é de sete anos, até que a pessoa faça todos rituais necessários, as obrigações. *Ìyàwò*: esposa (Beniste, 2011).

religiosos cubanos que vivem fora do país natal e religiosos não cubanos de diferentes continentes (Argyriardis, 2005; Gobin, 2007, 2008; Holbraad, 2004, Larduet, 2014; Miller, 2000).

Holbraad (2004) argumenta que atribuir o crescimento de ifá na década de 1990 ao fato de que o Estado cubano deixou de ser ateu e passou a ser laico é limitado e que o mais interessante é compreender as lógicas internas às práticas religiosas. Todavia, excluir as elaborações e consequências no campo religioso das manifestações públicas oficiais e decisões políticas tanto do Estado cubano como da figura pessoal de Fidel Castro também é limitado. Ivor Miller (2000) debruça-se sobre as interpretações de praticantes das religiões afro-cubanas sobre manifestações públicas oficiais e de chefes de estado cubanos. Miller (2000, p. 32) se alinha com a noção de transculturação de Ortiz ([1940] 1983), mas não em sua completude, argumentando que, em Cuba, ocorrem pontos de diálogos entre diferentes culturas, com diferentes patamares de poder.

Ao longo de seu texto, Miller (2000) oferece uma série de exemplos em que praticantes afro-religiosos interpretam determinados eventos, como o fato de que no primeiro discurso televisionado de Fidel Castro após a vitória revolucionária, o *comandante en jefe* soltou duas pombas brancas no início de sua fala que voaram e retornaram, permanecendo pousadas em seu ombro durante as duas horas de discurso. Se para a imprensa internacional aquelas pombas representavam pombas da paz, para religiosos afro-cubanos eram pombas de Obatalá e aquele era um sinal de que o orixá o havia escolhido. Outro exemplo oferecido pelo autor é a leitura que os religiosos fizeram de um cartaz oficial espalhado pelo país que dizia “Yo amo” e embaixo uma bandeira vermelha e preta, a bandeira da juventude do Partido Comunista Cubano: de acordo com os religiosos com quem Miller trabalhou estava claramente expresso “Yo amo Elegua” sendo que vermelho e preto são as cores deste orixá. Ao longo do texto Miller (2000) enumera uma série de eventos que suscitaram interpretações deste tipo e que não são exclusivas a respeito de Fidel Castro.

Por seu turno Jalane Shimidt (2016) trata sobre a mercantilização das religiões afro-cubanas através do folclore e do etno-turismo como um meio para fortalecer e ampliar a política cultural do projeto revolucionário. Além de discutir sobre as políticas culturais do governo

cubano na década de 1990, que corroboraram para a expansão da regra de ocha-ifá, em Cuba, Shimidt também fala sobre as interpretações e especulações por parte de religiosos sobre a religiosidade de Gerardo Machado ¹⁵³ (Shimidt, 2016, p. 167).

No texto em que exploram os mecanismos pelos quais santeiros cubanos residentes em Cuba e nos Estados Unidos reivindicam uma ideia de “tradição yoruba”, Argyriadis e Capone (2004) demonstram como para além de debates religiosos está em disputa uma noção de *cubanía*. Elas também comentam sobre a atenção e a importância que os religiosos dão às ações de políticos, principalmente Fidel Castro. O artigo de Argyriadis e Capone (2004) ilumina as transformações nas práticas religiosas que se originaram da relação de religiosos, de diferentes partes do mundo, com religiosos cubanos e o Estado.

L'affirmation d'une hégémonie et d'une pureté de la santería cubaine, que joue sur la fibre patriotique, est reprise aujourd'hui avec conviction par une grande majorité de religieux, et ce malgré la plasticité évidente de leurs pratiques. Riches de nombreux filleuls étrangers (ou cubains « de l'extérieur »), beaucoup en outre voyagent sur tout le continent américains et en Europe en tant qu'invités d'honneurs de 'conférences' ou en tant que garants de la traditionalité des rituels. Par conséquent les accusations qui nourrissent leurs rivalités internes ne concernent plus tant le soupçon de socerlerie malfaisante, mais surtout les motivations mercantiles, le fait de spéculer avec la religion et d'une divulguer les secrets à vil prix, ou d'escroquer les filleuls. (Argyriadis & Capone, 2004, p. 7).

Chamo a atenção para uma transformação nos modos de disputas religiosas, assumindo que, no âmbito local as vertentes nigerianas e *criollas* estão disputando por uma hegemonia religiosa que garantirá a porção que cabe à “religião cubana” no mercado afro-religioso internacional. Estas disputas visam garantir quem é capaz de estabelecer

¹⁵³ Sobre Gerardo Machado ver capítulo 2.

uma ortodoxia, que não existente até o momento, e delimitar a ortopraxis daquilo que é genuinamente cubano (Aryriardis e Capone, 2004; Gobin, 2007). Tais disputas passam por instituições estatais e organizações internacionais

6.7 Orixá é tipo Che Guevera

Retorno aqui ao conceito de hierarquia de Dumont para reforçar que hierarquia não é o mesmo que poder nem autoridade. O autor define poder como poder político “[...] sendo o domínio político definido como ‘monopólio da força legítima sobre um território determinado’. O poder é, assim, a força legítima” (Dumont, 2008, p. 210). Claramente não é o caso do sistema religioso tratado nesta tese. No que toca à autoridade a discussão é um pouco mais complexa.

Dumont (2008, p. 118) argumenta que a hierarquia é a ordenação de elementos de um conjunto em relação a este conjunto e acrescenta que “[...] na maioria das sociedades é a religião que fornece a visão do conjunto e que a gradação será, assim, de natureza religiosa”. Não estamos tratando aqui de uma sociedade de castas, se trata desde o princípio de compreender os valores religiosos que definem as diferenciações de estatuto que marcam a gradação entre as diferentes práticas. Os espiritistas se opõem aos outros religiosos que passaram por iniciações em palo, santeria e ifá. Enquanto as pessoas que se iniciaram em palo se opõem aqueles iniciados nas práticas yoruba, santeria e ifá. Estes últimos se opõem entre si. As iniciações evidentemente marcam as diferenças de estatutos.

Dumont (2008, 117) diz que “Para o senso comum moderno, a hierarquia é uma escala de ordem em que as instâncias inferiores estão, em sucessão regular, englobadas nas superiores” e compara com a hierarquia militar, que afirma ser uma construção artificial. Apesar de considerar a ideia de “construção artificial” um tanto vaga, mas acredito que é possível perceber um ponto de encontro entre o modelo político cubano e um projeto de consolidação de fusão entre estatuto e autoridade por parte dos babalawos.

Para além da relação óbvia entre regime militar cubano e hierarquia, no sentido do senso comum, acredito que nos discursos

oficiais do Estado cubano é possível perceber a existência de valores que são coincidentes com valores que organizam a *cadena*, sobretudo no que toca uma noção de grandeza e heroísmo.

Não vou me deter aqui em analisar exaustivamente os discursos oficiais, pois não creio que seja uma questão de análise de discurso; pelo contrário, a intenção é iluminar a dimensão cotidiana destes discursos que valorizam o heroísmo do povo cubano, sobretudo santiaguero. Cito como indício disto a transmissão televisiva diária do aniversário da morte de algum herói revolucionário, os inumeráveis bustos de José Martí espalhados por todos os lados da cidade, e ainda os muitos outdoors enfatizando o caráter grandioso e heroico da população.

A título de exemplificação trago um trecho de um discurso de Fidel Castro que foi proferido no dia 7 de dezembro de 1989 e foi publicado no jornal oficial do Partido Comunista de Cuba no dia 7 de dezembro de 2018. O pronunciamento foi realizado no monumento onde estão os restos mortais de Antonio Maceo, por ocasião de uma cerimônia de despedida aos cubanos militares e civis caídos em missões internacionalistas:

SEMPRE teve profunda significação para todos os cubanos a data memorável em que morreu, junto a seu jovem ajudante, o mais ilustre de nossos soldados, Antonio Maceo.

Ao escolher esta data para dar sepultura aos restos de nossos heroicos combatentes internacionalistas caídos em diversas partes do mundo, fundamentalmente na África, de onde vieram os antepassados de Maceo e uma parte substancial de nosso sangue, o dia 7 de dezembro vai se converter em dia de recordação para todos os cubanos que deram sua vida não só em defesa de sua Pátria, mas também da humanidade. Deste modo, o patriotismo e o internacionalismo, dois dos mais belos valores que tem sido capaz de criar o homem, vão se unir para sempre na história de Cuba.

Há acontecimentos históricos que nada ou ninguém poderá apagar. Há exemplos revolucionários que os melhores homens e

mulheres das futuras gerações, dentro e fora de nossa Pátria, não poderão esquecer.

Os comunistas cubanos e os milhões de combatentes revolucionários que integram as fileiras de nosso heroico e combativo povo, saberemos cumprir o papel que nos atribua a história, não só como primeiro Estado socialista no hemisfério ocidental, mas também como defensores ineludíveis na primeira linha da nobre causa dos humildes e explorados deste mundo.

Nunca temos aspirado a que nos entreguem a custódia das gloriosas bandeiras e os princípios que o movimento revolucionário soube defender ao longo de sua heroica e bela história, mas se o destino nos atribuiu o papel de ficar um dia entre os últimos defensores do socialismo, em um mundo onde o império ianque conseguisse encarnar os sonhos de Hitler de dominar o mundo, saberíamos defender até a última gota de sangue este baluarte. (Fidel Castro, 1989)

A intenção ao trazer este discurso é chamar a atenção para a forma como os valores do heroísmo e patriotismo revolucionário são diariamente repetidos pelos órgãos oficiais. O conteúdo do discurso em si não chama a atenção dado a situação em que foi pronunciado, o fato que chama a atenção é que 32 anos depois ele é publicado na mesma data, 7 de dezembro. E este não é um caso isolado, trechos de discursos como este são constantemente republicados nos meios de comunicação oficiais. Aniversários de morte de heróis nacionais que caíram em combate são anunciados quase diariamente na televisão.

Conheci um babalawo de outra cidade que estava em Santiago por alguns dias e ao conversarmos sobre as semelhanças e diferenças entre santeria e candomblé, numa determinada altura da conversa ela falou que no Brasil muitas coisas yorubá se perderam e que estávamos fazendo do modo errado. Antes que eu pudesse responder o homem parou e refletiu – *nosotros somos muy orgullosos, ya salimos hablando sobre cosas que ni hacemos idea como se fuera verdad. Mira yo hablando sobre candomblé. Este es nuestro mayor defecto, pero es*

nuestra mayor calidad. Es por esto que enfrentamos todas las cosas que ya pasamos. Na mesma conversa quando estávamos falando sobre possessão e as diferenças entre *muerto* e orixá, o babalawo falou – *oricha es tipo Che Guevara, un muerto muy importante.*

Os comentários sobre o candomblé por parte de babalawos oscilavam entre “vocês mantiveram as tradições, isto aqui em Cuba se perdeu” ou “vocês perderam as tradições, nós é que fazemos do modo yorubá mesmo”. Essa oscilação facilmente aparecia na fala da mesma pessoa. Mas pretendo chamar a atenção para a dimensão patriótica da fala em que é possível perceber a condensação do orgulho de ser cubano e da Revolução, comparando um herói revolucionário ao orixá, ao mesmo tempo em que é plausível reivindicar a detenção de uma tradição exógena. Diante disto a presença de um busto de José Martí na sala em que Tito mantinha um altar espiritista e utilizava para seus afazeres religiosos parece fazer sentido.

É possível observar a conexão entre os valores modernos presentes na revolução, sobretudo a noção de igualdade, enfatizado no primeiro capítulo e a insistência no heroísmo do povo cubano, presente nos discursos oficiais, com os valores das práticas religiosas da santeria e do ifá em dois níveis, num as falas dos religiosos criollos sobre a grandeza de Ifá, noutro o projeto de transformação dos métodos de ensinamento/aprendizagem proposto pela vertente nigeriana.

No capítulo 2 explorei o processo histórico que resultou numa configuração específica de política internacional cubana e como Santiago de Cuba se insere nela, tanto como as consequências disto no cotidiano da população do país. No segundo capítulo tentei demonstrar como um determinado número de práticas afro-religiosas, localizadas, existem de forma interdependentes, uma interdependência que pode ser reduzida ao nível do ritual de iniciação, mas de forma alguma apagada. No capítulo 3 com base no que foi apresentado no segundo, explorei a dimensão hierárquica da *cadena*. No capítulo 5 voltei a atenção para o Festival do Caribe objetivando iluminar uma conexão de nível local entre a política cultural do Estado cubano e a relação disto com religiosos e suas práticas. No presente capítulo me detive mais especificamente na disputa entre as duas vertentes religiosas objetivando demonstrar como todos os temas tratados nos capítulos anteriores podem ser apreendidos dentro de um campo religioso circunscrito. Segue uma conclusão onde pretendo explorar ainda mais a conexão entre os diferentes aspectos tratados ao longo da tese. Iku surge na

conclusão como a estrela principal, é a morte, e os mortos, a força capaz de conectar todos os elos da *cadena*, o fio condutor que orienta as diferentes práticas e iniciações.

Iku, últimas palavras

No segundo sábado de carnaval acordei pela manhã e li uma mensagem no celular, “Bianca, me liga assim que puderes, a Maritza morreu”. Vera, que estava fazendo sua pesquisa de doutorado sobre a conga de Los Hoyos, ao atender o telefone me disse que ela teve um infarto durante a madrugada. Eu senti uma dor no estômago e um cansaço irresistível, mas fui o mais rápido que pude para casa de Maritza.

A algumas quadras próximas da casa, já era possível perceber uma grande movimentação de religiosos, pessoas totalmente vestidas de branco indo e vindo, algumas carregando coroas de flores. Quando virei a esquina, a rua estava cheia de gente, o sol escaldante brilhava, o ar era pesado e se escutava um silêncio incomum dado a aglomeração de pessoas. Segui caminhando pela calçada em direção à casa e logo surgiu Enrides na minha frente, com os braços abertos e o rosto inchado pelo choro, me abraçou. Senti uma profunda identificação com sua dor, não sei porquê. Segui em direção à casa, entrei na sala e me deparei com o caixão bem no meio, em cima algumas flores e um *eruexim*¹⁵⁴. Direcionei-me ao caixão, quando me aproximei um homem sentado numa cadeira de frente para o caixão me perguntou – *eres religiosa?* Uma voz feminina respondeu por mim – *si*. Ele mandou que eu passasse as flores e o *eruexim* pelo caixão. Assim o fiz.

Saí da sala, o ar estava ainda mais pesado do que na rua. Fiquei meio zozna com a quantidade de gente espalhada pelas calçadas, dos dois lados da rua, pelo meio da rua, avistei Bete, vizinha da frente e conhecida minha. Enquanto atravessava a rua encontrei com Mabel, com mais duas crianças, também vizinha da frente e amiga de Maritza. Falei com Bete e avistei Vera numa sombra um pouco mais afastada da casa. Fui até lá. A sombra, numa parte mais elevada oferecia uma vista panorâmica da rua. Olhei para direção oposta da casa, que ficava na penúltima quadra da rua, lá em cima onde a rua acabava tremulava uma grande bandeira de Cuba. Olhei para baixo e vi quase uma quadra inteira repleta de pessoas vestidas de branco. Conversei um pouco com Vera e

¹⁵⁴ Eruexim é como é chamado no candomblé uma espécie de espanador, feito com crinas de boi. É o instrumento de Iansã, orixá ligado aos eguns, mortos. De fato não sei como os religiosos em Santiago chamam este instrumento.

Abelardo Larduet chegou, conversamos um pouco. Uma das irmãs de Maritza saiu da casa, se apoiou no muro da frente e interrompeu o silêncio gritando – *atención vecinos a Maritza se fué! A Maritza se fué!* E suas pernas bambearam, foi amparada por duas pessoas no momento em que desabou em pranto. Escuto alguém comentar que ela estava descontrolada, outra pessoa responde que precisa expressar sua dor. Eu mais uma vez me identifiquei com a dor e não segurei as lágrimas. Passou uns minutos. Tentei respirar fundo, me recompor e fazer o que eu estava fazendo ali afinal de contas, pesquisa de campo.

Aproximei-me da casa com a intenção de entrar e quando cheguei na calçada escutei uma música. Mas era a música mais triste que já havia escutado em Cuba, as vozes pareciam chorar ao invés de cantar. Aquele som me repeliu, não consegui entrar, virei as costas e saí. Não demorou e Larduet veio conversar comigo, falou que estavam tocando rumba – *porque Maritza adorava la rumba, porque la rumba también era Maritza.*

Fiquei ali afastada da casa, tentando não me emocionar, um pouco constrangida por estar abalada. Bete me chamou para dentro de sua casa, me ofereceu água e ficamos conversando um pouco. Mabel e Bete comentaram sobre os acontecimentos das últimas duas semanas, o Festival do Caribe e o carnaval, que ocorreram ao mesmo tempo em que foi feito as bodas fúnebres do falecido marido de Maritza e uma iniciação de babalawo realizada por Enrides em sua casa, em que ela trabalhou como *apetebi*. Voltei para rua novamente.

Chegou uma van com os vidros totalmente escuros e estacionou em frente à casa. De dentro do carro saiu uma mulher bem arrumada, entrou na casa e saiu logo. Subiu no carro novamente, desceu falando num rádio comunicador. Poucos minutos depois chegou outra van, essa também com os vidros escuros, e desceram algumas pessoas, dentre elas o presidente da Assembleia Provincial¹⁵⁵. Entraram direto na casa de Maritza, as pessoas se aproximaram para ver, pegaram seus celulares e começaram a fotografar e filmar a ilustre visita. Não demorou mais que quinze minutos e a comitiva inteira saiu, subiram rapidamente nos dois carros e partiram.

¹⁵⁵ Para mais detalhes sobre a organização política e estatal cubana ver Souza, 2009.

A rumba tinha silenciado dentro da casa. Escutei o som estridente da corneta china¹⁵⁶, o anúncio inconfundível da conga. Notei alguns rapazes no meio da rua virados de frente para a casa de Maritza. A conga começou a tocar, o som foi ganhando densidade e pela primeira vez vi as pessoas permanecerem paradas ao som da conga. Ninguém dançava, seus corpos pareciam insensíveis ao som que em outra ocasião faria com que a maior parte daquelas pessoas estivesse mexendo seus quadris. A conga tocou por um tempo.

Uma intensa movimentação iniciou entre os parentes mais próximos, Enrides e as irmãs de Maritza. A conga parou. O carro funerário chegou e o caixão foi retirado de dentro de casa e colocado em cima do carro, exposto e coberto com rosas vermelhas. Um pequeno recipiente de barro foi estourado bem no meio da encruzilhada mais próxima da casa. As pessoas foram se aproximando do carro funerário, algumas poucas saíram na frente. Enrides falou que podia dar início ao cortejo, o carro começou a andar muito lentamente. A conga voltou a tocar e seguiram imediatamente atrás do carro, as pessoas foram seguindo atrás da conga. Ninguém *arrollava*, todo mundo caminhava lentamente ao som dos tambores e da corneta.

O carro funerário virou a esquina em direção a avenida Martí. Na medida em que o cortejo ia passando pela rua, algumas pessoas saíam na calçada, outras abriam as janelas. A maioria, quando notava que se tratava de um cortejo funerário colocava a mão em cima da cabeça, protegendo-se de Iku. Algumas colocavam qualquer coisa que estivessem nas mãos. Um burburinho ia se espalhando – *es Maritza de Los Hoyos*. Conforme o cortejo foi se aproximando das ruas onde havia movimentação carnavalesca, turistas se juntavam ao cortejo com suas máquinas e celulares filmando o que estavam vendo. Outras pessoas se juntavam e seguiam *arrollando*, depois saíam. O cortejo foi se transformando.

Quando chegou na avenida Martí havia várias barracas vendendo cerveja dispensada, alguns com um par ou outro de mesas e cadeiras, todos com caixas de som tocando alguma música, ambulantes vendendo brinquedos de plástico dispostos em tecidos ou lonas pelo chão, gente vendendo pipocas, amendoim e muitas pessoas pelas ruas – era carnaval. Alguns homens parentes e amigos próximos de Maritza e

¹⁵⁶ De acordo com Bodenheimer 2014 a *corneta china* é um trompete chinês.

Enrides tomaram a frente e foram avisando aos comerciantes que o cortejo estava a caminho. As barracas desligavam seus aparelhos de som, os ambulantes cobriam suas mercadorias e as pessoas iam cobrindo suas cabeças como podiam. A notícia seguia se espalhando de boca em boca – *Maritza de Los Hoyos morreu*.

Ao longo da rua *paseo Martí* o cortejo se transformou, as muitas pessoas vestidas de branco ficaram entre o carro funerário e a conga, atrás da conga foliões *arrollavan*. O cortejo se dispersou um pouco, não mais que uma quadra e meia, até que chegou na esquina do *Paseo Martí* com *Moncada* onde se encontra a sede de Los Hoyos. Ali o cortejo se deteve, as pessoas vestidas de branco se aglutinaram novamente, a conga permaneceu tocando parada em frente à sua casa, o corpo de Maritza também ali, imóvel, pela última vez naquela esquina, enquanto *Los Hoyos* tocava.

Antes de continuar com a reflexão sobre Iku como fio condutor da *cadena*, vale uma breve explicação a respeito do conceito de Iku. A divindade da morte é um orixá, mas também é cada um dos mortos. Durante os rituais que assisti, seja o cajón muertero ou os rituais fúnebres de um importante oba oriaté¹⁵⁷, quando alguém incorporava um *egun* as pessoas ao redor demonstravam medo, pois era Iku quem estava ali. O fato de as pessoas taparem suas cabeças na medida em que o cortejo fúnebre de Maritza passava pela rua função da presença de Iku. Os médiuns, quando incorporados com um *egun*, faziam um som que era uma mistura entre choro e grito, que é a voz de Iku, conforme me explicou um babalawo.

Espero que tenha ficado claro ao longo da tese que há uma diferença de estatuto entre espíritos, mortos e orixás. Esta diferença pode ser entendida como uma questão de proximidade e distância. Edgar Barbosa Neto (2012) dedica sua tese ao tema dos fluxos e cortes, tratando dos intervalos cosmológicos nas religiões afro-brasileiras a partir de três casas religiosas. Barbosa Neto demonstra, a partir de um jogo de perspectivas, que a diferença entre orixá e *egun* é um intervalo cosmológico, que permite o entendimento de que a diferença entre eles é uma questão de proximidade com o mundo dos vivos (uma pessoa qualquer recém-morta está mais próxima dos vivos) e distância (um

¹⁵⁷ *Oba oriaté* é o cargo mais elevado na santeria, ver capítulo 4.

orixá é um morto muito distante). O autor ainda demonstra que entre um morto e um orixá há a existência gradativa de vários outros espíritos.

Entendo que essa gradação entre mais próximo e mais distante é válida para pensar a diferença entre Iku e um morto qualquer. Iku é uma porção, de certa forma, de cada um dos mortos. A diferença entre os espíritos guia, protetor e auxiliar e um *muerto* de *nganga* é o mesmo caso, pode ser entendida a partir da perspectiva da proximidade e afastamento. Enquanto os espíritos são inerentes às pessoas, portanto muito próximos, um *muerto* de *nganga* é algo mais distante que os primeiros, a quem se busca e se faz uma proposta. Busca-se um *muerto* com a intenção de criar uma relação que ainda não existe. De forma direta ou indireta os e as religiosas com quem trabalhei durante a pesquisa expressavam que cada *egun* também é Iku.

Iku, força comunicadora

Procurei ao longo dessa tese iluminar a dinâmica interdependente das práticas de espiritismo, *palo*, santeria e ifá, enfatizando que são religiões que se organizam hierarquicamente – conseqüentemente se referenciam em relação a um conjunto, a *cadena*. No entanto, falar que formam uma *cadena* não explica o que possibilita a noção de conjunto. Ou seja, ainda que se saiba que formam um conjunto, o que, afinal de contas, as une?

Diana Espirito Santo (2009) aponta que santeria (considero o ifá como fazendo parte da santeria) e *regla de palo* trabalham exclusivamente no campo dos mortos. É precisamente Iku, os mortos, portanto, que une todas estas práticas religiosas. É em função da relação com os mortos, o que inclui os ancestrais, que as pessoas se iniciam nestas religiões. Mesmo que alguém anuncie que fez o santo “*por salud*”, trata-se de uma relação com Iku. Mais precisamente, de uma *lucha* contra Iku¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Um importante interlocutor da pesquisa, o babalawo Rafael mencionou certa vez um trecho de um mito que conta que Iku gostava muito de comer seres humanos, mas Olofi falou que não podia devorar todo mundo e ela passou a utilizar seus irmãos mais jovens, dentre eles doença e acidente, para poder

O babalawo Rafael, quando me explicou sobre o fato de que Orula o mandou iniciar-se em *palo* apesar de ser filho de Obatala, contou-me um dos mitos que correspondem ao seu odu. O odu Otrupon Obalofun, odu de Rafael, é onde nasce sua Majestade a Morte. O mito conta que Olofi (o deus supremo) veio à Terra e ordenou que todos respeitassem e venerassem a morte. A seguir trago a transcrição do mito contado pelo babalawo¹⁵⁹.

Cuenta la historia que la muerte, Iku es la hermana más chiquita de la riqueza, del dinero, de los orichas y de otros poderes. Ha habido poderes en la tierra, pero estos poderes se fueron engrandeciendo y olvidando a su hermana menor, Iku. La gente le daba con el pié, no era nada. Con el tiempo Iku subió hasta el dios supremo Olofi y lo hice diciendo que la gente aquí no la respecta, que no la quieren, que la maltratan y él lo dice – Cómo puede? No es posible, si tú eres la muerte! Y entonces donde ven su majestad la muerte, cuando Olofi viene a la tierra a decirle a estos poderes, al dinero, a la riqueza, a los grande empresarios, los grande emprendedores, a los comerciantes de que la muerte, que Iku es la única deidad que no se muere. Sin embargo le cobra la vida a los vivos y es donde nasce el dicho su majestad la muerte. Olofi dijo – a partir ahora me la respetan, me la adoran, me la veneran.

Olofi dijo que - a partir de hoy es la única que delante de nadie se inclina, que delante de nadie se quita su corona, que delante de nadie se tira en el piso y a partir de hoy todo el mundo, todo lo que Olofi ha creado pertenece a Iku en su último momento de vida. Es donde nace la majestuosidad de la muerte. Iku dijo la gente no me quiere hoy, la gente no quiso ayer, por razón, la gente no ha venido en mi casa para pedir

saciar seu desejo de comer seres humanos. Também é nesse mesmo mito que está a explicação de porque quando Iku vem ela não vai embora sem comer – devido a isso se matam animais para saciar sua fome.

¹⁵⁹ O mito contado por Rafael possui algumas pequenas diferenças do texto presente na enciclopédia de Ifá que me foi gentilmente cedida por outros dois amigos babalawos. Acho que seria interessante uma análise destas diferenças, uma reflexão sobre quais aspectos Rafael elegeu para iluminar e quais escolheu deixar em segundo plano, ou ainda uma substituição de algumas categorias (o babalawo faz uma espécie de atualização de algumas categorias, como por exemplo, reis, sabedoria e imperadores, são substituídos por grandes empresários, empreendedores e comerciantes). Contudo, não me deterei mais neste ponto para não correr o risco de me estender e desviar o foco.

ayuda. Esta es la razón por la cual la muerte se queja con Olofi y Olofi determina que a partir de ahí que la gente tiene que respetarla, quererla y venerarla, porque los vivo se mueren pero lo muerto no se va a morir. Es donde nasce la majestuosidad o su majestad la muerte, Iku.

Rafael também mencionou outros *odus* que contém mitos sobre Iku, mas contou-me este que pertence a seu odu e acredito que este mito demonstra bem o ponto que quero chamar a atenção. De acordo com o mito, Iku é a única deidade que não se prostra no chão, que não abaixa a cabeça para ninguém, nem mesmo para o deus supremo, a única que nunca tira sua coroa e é a única que no final das contas irá dominar, mais cedo ou mais tarde, a todos os seres vivos. Iku é a única deidade da qual não é possível escapar, a pessoa sendo ou não religiosa.

O sacerdote de palo Leonides uma vez comentou comigo que “uno cuando nasce con la muerte pegada en las espaldas”. A morte é inevitável, mas pode ser adiável. Observa-se que as práticas religiosas estudadas aqui são entendidas também como meios para se estabelecer acordos com a morte e adiar o momento em que Iku irá dominar a pessoa. A morte entendida como um orixá, ou na condição de um morto específico com o qual se faz um pacto para fabricar uma *nganga*, ou mesmo enquanto espíritos que acompanham uma determinada pessoa, é um dos principais agentes do funcionamento destas práticas religiosas.

Seja no espiritismo, na medida em que comumente há um momento de crise quando os espíritos se impõem ao médium e emergem como solução ao problema. Ou no *palo*, onde a relação com os mortos, ou no mínimo com um morto específico (aquele que vive na *nganga*) é a premissa básica da religião. Ou ainda, na santeria e ifá, em que os orixás são entendidos como ancestrais – mesmo que haja graus diferentes de mortos, a diferença entre ancestral e *egun* (morto) é de grau e não de natureza. A possibilidade de uma relação consciente com a morte é aquilo que une todas estas práticas. Quando digo relação consciente quero chamar a atenção à dimensão ativa dos seres humanos. De acordo com o que aprendi com os e as religiosas interlocutores da pesquisa, a morte não é uma fatalidade da qual se é vítima, mas um evento em aberto sobre o qual se negocia, ainda que seja inevitável. Mas o que, afinal de contas, a centralidade da morte no campo em questão tem a ver com Estado, políticas culturais, relações com estrangeiros e heroísmo revolucionário?

O mito contado por Rafael ressalta o aspecto grandioso de Iku – é onde nasce a majestade a morte. É a grandeza como um valor que quero sublinhar, um valor comum entre religiosos e discursos oficiais do Estado. Apesar de hierarquia ser um valor não moderno, como sugere Dumont (2009), e o projeto socialista ter como base a ideia de indivíduo moderno, como sugere o texto de Che Guevara ([1964]), a ênfase na grandeza está presente tanto nas falas dos religiosos quanto nos discursos oficiais do Estado cubano, assim como a reverência aos mortos – sejam eles os heróis revolucionários por parte do Estado, os espíritos guia, protetor e auxiliar, ou um *muerto* de uma *nganga*, ou ainda os orixás.

Penso que é o valor da grandeza, um reconhecimento da grandeza de Iku, ou da morte e sua inevitável vitória ao final, que possibilitam compreender a reflexão do babalawo que disse – *Oricha es tipo Che Guevara, un muerto muy importante*. Acredito que a relação com “o estrangeiro” pode ser compreendida na chave da grandeza. Cuba é uma pequena ilha caribenha, porém tem como seu arqui-inimigo nada menos que uma das maiores potências mundial. Escutei inúmeras vezes durante a pesquisa de campo que “Cuba, apesar de ter sido uma pequena colônia, alcançou uma projeção mundial desde muito cedo”. Com a proximidade do aniversário de Fidel Castro era possível ler nos jornais oficiais diversas notas a respeito das felicitações que líderes políticos de diferentes países enviavam ao comandante. No dia de seu aniversário, Fidel Castro publicou um texto onde mencionava mais uma vez as diversas tentativas empregadas pelo governo dos Estados Unidos para assassiná-lo e como ele descobriu e se salvou. Nos diferentes meios discursivos estatais cubanos não se deixa de repetir o quanto Cuba, de uma forma ou de outra (enviando profissionais em missões solidárias ou resistindo ao imperialismo), figura no cenário mundial.

Se Iku é quem conecta as diferentes práticas religiosas, é a ideia de grandeza que conecta Estado cubano e as religiões afro-cubanas em vista. A notória visita do presidente da assembleia Provincial ao velório de Maritza e a forma como foi recepcionado, com fotos e câmeras registrando tal fato, parece-me apontar para um entendimento por parte dos religiosos de que tal visita é a prova de sua própria grandeza. Quero afirmar com isso que as relações entre religiosos e agentes estatais (instituições, políticas culturais, funcionários) e turistas não são apenas estratégias para alcançar objetivos específicos, mas que estas relações fazem parte da prática religiosa em si.

Retomo aqui a discussão trazida na introdução sobre o conceito de religião, proposto por Talal Asad (2010), de que o que é religião ou religioso seja compreendido de acordo com aquilo que religiosos específicos entendem como religioso. Nesse caso, não se trata de dois âmbitos diferentes que se aliam, ou se unem em situações específicas, mas de práticas religiosas que dizem respeito à existência como um todo – não há ação “fora” do âmbito religioso.

Em última instância, diante da inevitabilidade da morte há uma *lucha* pela permanência. A valorização e a busca da grandeza me parece apontar para um meio de burlar a incontornável vitória de Iku. Ao final a morte sempre vencerá, porém, num sistema religioso em que todas as práticas operam no âmbito da morte, esta não significa o fim de uma existência, mas um modo onde se passa a existir de modo diferente, desde que não se caia no esquecimento. Ser grande é também ser lembrado. Num sistema religioso em que, de diferentes formas, se cultuam os ancestrais, a memória (aqui tomada como permanência) é um valor central. Contudo, há gradações de estatuto também nas formas como se permanece, pois é possível tornar-se um espírito guia, ou um *muerto de casuela* ou *nganga*, ou ainda um orixá (*un muerto muy importante*). Portanto, há também diferentes formas de permanecer.

Referências bibliográficas

ALFONSO, José Luis Hernández. Santería: uma religião cubana de origen africana. In: MARCONDES DE MOURA, C. E. (org.) *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Edusp; Axis Mundi, 1994.

ARGYRIADIS, Kali. Religión de indígenas religión de científico: construccion de la cubanidad y santería. *Desacatos*, México, janeiro-abril, n. 17, pp. 85-106, 2005^a.

ARGYRIADIS, Kali. Ramas, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubaine (Cuba – Mexique). *Journal de la société des américanistes*, [s.l.] n. 91 -2, pp. 153-183, 2005b.

Disponível em : <https://journals.openedition.org/jsa/2808?lang=es>

ARGYRIADIS, Kali. El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo. *Desacatos*, México, mayo-agosto, n. 18 pp. 29-52, 2005c. Disponível em: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1311/1152>

ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania. Cubanía et santería: les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane – Miami). *Civilisations*, Bruxelles, n. 51, 2004. Disponível em: <https://journals.openedition.org/civilisations/668>

ARGYRIADIS, Kali e HUET, Nahayeilli Juárez. Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-ciudad de México. In: **PISANE, Francis et al (org.) Redes transnacionales em la Cuenca de los Huracanes un**

aporte as los estudios interamericanos. México: Cámara de Diputados, 2007.

ARÓSTEGUI, Natalia Bolívar; POTTS, Valentina Porras. Orisha Ayé: la espiritualidade del Caribe al Brasil. La Habana: José Martí, [1996] 2011.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19 pp. 263-284, [1993] 2010.

AUBRÉE, Marion ; DIANTEILL, Erwan. Misères et splendeurs de l’afro-américanisme : une introduction. *Archives de sciences sociales des religions*, Paris, n. 117, janeiro – março, pp. 5-15, 2002.

Disponível em : <https://journals.openedition.org/assr/2472?file=1>

BANAGGIA, Gabriel. Invocações e Controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. Rio de Janeiro, 2012. Tese de doutorado (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BASCOM, William. Ifá Divination, Communication Between Gods and Men in West Africa. [Indiana]: Indiana University Press, 1969.

BASTIDE, Roger. Estudos Afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilização. São Paulo: Pioneira, [1960] 1971.

BENISTE, José. Dicionário Yorubá Português. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BENTO, Fábio Régio. (2017) Sobre o ateísmo do socialismo soviético – origens exógenas, influência internacional e repercussão nas políticas públicas internacionais. *Revista eletrônica Correlativo*, São Paulo, v. 16, n. 2 pp. 461-488, 2017. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/8362/6153>

BODENHEIMER, Rebecca. (2013) National symbol or ‘a black thing’?: rumba and racial politics in Cuba in the era of cultural tourism. *Black Music Research Journal*, Chicago: Columbia College; University of Illinois, v. 33, n. 2, 2013.

BODENHEIMER, Rebecca. La Conga. *Harvard review of Latin American*. Cambridge, v. 13, n. 3, 2014. Disponível em: <https://revista.drclas.harvard.edu/book/la-conga>

BOYER-ARAUJO, Véronique. Les traditions risquent-elles d’être contaminées? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil. *Journal de la Société des Américanistes*. [Paris], v. 79, pp. 67-90, 1993. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1993_num_79_1_1469

BRUMANA, Fernando Giobellina. Dianteill, Erwan, La sammaritaine noire. Les églises spirituelles noires Américaines de la Nouvelle-Orléans. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 50, n. 1, pp. 445-452, 2006.

BRUMANA, Fernando Giobellina. Reflexos negros em olhos brancos: a academia na africanização dos candomblés. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 36, pp. 153-197, 2007.

CABRERA, Lydia. **A mata**. Trad. de Carlos Eugênio M. de Moura. São Paulo: Edusp, 2012.

CABRERA, Lydia. **Yemanjá e Oxum: iniciações, Ialorixás e Olorixás**. Trad. de Carlos Eugênio M. de Moura. São Paulo: Edusp, 2004.

CALDERÓN, Eduardo Palomares. El eterno santiaguero nacido en Birán. **Granma**, La Habana, n. 191, 2016.

CALZADILLA, Jorge Ramírez. Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas. *Catauro*, La Habana, n. 3, pp. 106-127, 2001.

CAMPOS, Ana Alcázar. “Jineterismo”: ¿turismo sexual o uso táctico del sexo? *Revista de Antropología Social*, Madrid, v. 19, pp. 307-336, 2010.

CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2009.

CARCANHOLO, Marcelo Dias; NAKATANI, Paulo. Cuba: socialismo de mercado ou planificação socialista? *R. Pol. Públ.*, v. 10, p. 7-34, jan./jun. 2006.

CARDOSO, Vânia Zinkán. Os afetos da descrença. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, PPGAS-UFSC, v. 114, 2009.

CARNEIRO, Edison. **Religiões negras:** notas de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore. 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CASTELLANOS, Jorge. Pioneros e la etnografia afrocubana. Miami:[s.n.], 2003. Disponível em: <http://www.hispanocubano.org/cas/pion.htm>

CASTELLANOS, Jorge; CASTELLANOS, Isabel. Cultura Afrocubana 3: Las Religiones y las Lenguas. Miami, FL: Ediciones Universal, 1992.

CASTILLO, Daisy Rubieira. La Yíáonifá: un problema de género en la Regla de Ocha-Ifá. *Afro-Hispanic Review*, Nashville, v. 26, n. 1, pp. 141 – 149, 2007.

CASTRO, Fernando Vale. Raça no pensamento do intelectual cubano Fernando Ortiz. In: *XXVIII Simpósio nacional de história*, Florianópolis, 2015.

CASTRO, Fidel. Discurso pronunciado em Havana no dia 7 de dezembro de 1989. Disponível em: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1989/esp/f071289e.html>

CASTRO, Raul. Perante as dificuldades e ameaças não há espaço para improvisações e muito menos para o derrotismo. **Granma**, La Habana, 2016. Disponível em: <http://pt.granma.cu/cuba/2016-07-11/perante-as-dificuldades-e-ameacas-nao-ha-espaco-para-improvisacoes-e-muito-menos-para-o-derrotismo>

CLIFFORD, James. Sobre o surrealismo etnográfico. **In: A experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX.** Rio de Janeiro: UFRJ, [19894] 2008.

CONCHA-HOLMES, Amanda D. Cuban cabildos, cultural politic, and cultivating a transnational yoruba citizenry. *Cultural Anthropology*, [s. l.] v. 28, n. 3, pp. 490 – 503, 2013.

COSTA LIMA, Vivaldo. A Família de Santo nos candomblés Jejes-Nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupoais. Salvador: Corrupio, [1977] 2003.

CUNHA, Ana Stela. Cantando para os mortos: cerimônias fúnebres e diversidade religiosa em Cuba. *Revista Pós em Ciências Sociais*, São Luis, v. 8, n. 16, pp. 37-53, 2011. Disponível em:

<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/688>

DÍAZ, Aisnara Perera; FUENTES, María de los Ángeles Meriño. El cabildo carabalí viví de Santiago de Cuba: familia, cultura y sociedad (1797-1909). Santiago de Cuba: del Oriente, 2013.

DIANTEILL, Erwan. La Cité des hommes. *L'Homme*, Paris, v. 184, pp. 107 -130, 2007. Disponível em: <https://journals.openedition.org/lhomme/21913>

DOMÍNGUEZ, Carlos A. Lloga. Espiritismos en Cuba. *Del Caribe*, Santiago de Cuba: del Oriente, n. 65, 2016.

DONGHI, Tulio Halperin. [1969] *Historia contemporânea de América Latina*. Madrid: Alianza, 6. Reimp., [1969] 2005.

DOS ANJOS, José Carlos. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarquicus*. São Paulo: Edusp, 2 ed. 1. reimp., 2008.

ESPINA PRIETO, Mayra Paula. Pobreza, desigualdade e desenvolvimento: o papel do Estado na experiência cubana e seus desafios atuais. **In: Cimadamore, Alberto; Hartley, Dean; Siqueira, Jorge (org.). *A pobreza do estado: reconsiderando o papel do Estado na luta contra a pobreza global***. CLACSO, Buenos Aires, 2006. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/crop/pobreza/08prieto.pdf>

ESPIRITO SANTO, Diana. *Developing the dead: the nature of knowledge, mediumship, and self in cuban espiritismo*. University of London, 2009.

ESPIRITO SANTO, Diana. *Parcialidade e materialidade: a distribuição do ser e do saber no espiritismo cubano*. *Outras Ilhas*, [s. l.] pp.493-548, 2010.

ESPIRITO SANTO, Diana. *Moralidade e materialismo: uma aproximação à cosmopolítica das relações entre espíritas 'científicos' e 'cruzados' em Cuba*. **In: CARREIRO, et al. (org.) *Todas as águas vão para o Mar: poder, cultura e devoção nas religiões***. São Luis: UFMA, 2013.

ESPIRITO SANTO, Diana. Plasticidade e pessoalidade no espiritismo crioulo cubano. *Mana*, Rio de Janeiro, 20, n. 1, pp. 63-93, 2014.

ESPINA PRIETO, Mayra Paula. Pobreza, desigualdade e desenvolvimento: o papel do estado na experiência cubana seus desafios atuais. In.: **CIMADAMORES, Alberto; HARTLEY, Dean; SIQUEIRA, Jorge. A pobreza do estado: reconsiderando o papel do estado na luta contra a pobreza global.** CLASCO, Buenos Aires, 2006. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/crop/pobreza/08prieto.pdf>

FARIAS, Déborah Barros Leal. Contextualizando a invasão à Baía dos Porcos. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, v. 51, n. 1, pp. 105-122, 2008.

FEITOSA, Emilly Couto. “Período Especial em Tempo de Paz”: revolução cubana em debate. *História: debates e tendências*, Passo Fundo, v. 10, n. 1, pp. 35 -52, 2010.

FIGAROLA, Joel James. La brujería cubana: el palo monte aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía. Santiago de Cuba: del Oriente, 2009.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LCT, [1973] 2001.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro. Modernidade e Dupla Consciência. São Paulo; Rio de Janeiro, Ed. 34, 2001.

GIRVAN, Norman. El Caribe: dependência, integración y soberanía. Santiagod e Cuba: del Oriente, 2012.

GOBIN, Emma. Innovation, circulation, fragmentation. *Ateliers du LESC*, v. 31, 2007.

GOBIN, Emma. Du Nigeria à Cuba : le second voyage d'Ifá. Récit d'une collaboration rituelle transatlantique. *Journey into Yorùbá Language and Culture, In honour of Micha Sachnine*, Paris, p. 57-78, 2014.

GOBIN, Emma. La iniciación de extranjeros en la santería y en el culto de Ifá cubanos : Transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana” In: ARGYRIADIS, Kali (coord.). **Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales.** Guadalajara, p. 255-278, 2008.

GOBIN, Emma. L'intégration d'étrangers dan la santería et le culte d'Ifá a La Havane. *Ateliers d'anthropologie*, [s. l.] v. 38, 2013.

Disponível em: <https://journals.openedition.org/ateliers/9383>

GOBIN, Emma; MOREL, Géraldine. (2013) Ethnography and Religious Anthropology of Cuba: historical and bibliographical landmarks. *Ateliers d'anthropologie*, [s. l.] n. 38, 2013

Disponível em: <https://journals.openedition.org/ateliers/9447>

GOLDMAN, Márcio. Formas do Saber e Modos do Ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro v. 25, n. 2, pp. 102 – 120, 2005.

GOLDMAN, Márcio. (1984) A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé. Rio de Janeiro, 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GUEVARA, Ernesto Che. El socialismo y el hombre en Cuba. [Montevideo] [s. n.] [1964].

HAUSEMAN, Michael. The hierarchical relation A particular ideology or a general model? *Hau, Journal of Ethnographic Theory*, London, v. 5, n. 1, pp. 251 – 269, 2015.

HELG, Aline. Sentindo o impacto de la participación negra en la Guerra de Independencia de Cuba. *Revista de Indias*, [s. n.] v.58, n. 212, pp. 47-63, 1998.

Hernandez-Reguant, Ariana. *Cuba in the Special Period. Culture and Ideology in the 1990s*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 6, pp. 99-128, 2010.

HERSKOVITS, Melville J. *The myth of negro past*. Boston: Beacon, 1958.

HODELÍN, Deymiselis Baró; FIGUEROA, Yisell Isalgue. Aurora Pie Yan. Una Leyenda viviente de las tradiciones culturales haitianas en Guatánamo. *Santiago de Cuba*, v. 138, pp. 727-759, 2015.

HOLBRAAD, Martin. Religious 'speculation': the rise of Ifá cults and consumption in post-soviet Cuba. *Journal Latin American Studs*, Cambridge, v. 36, pp. 643-663, 2004.

HOLBRAAD, Martin. Truth in motion : the recursive anthropology of Cuban divination. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

HOLBRAAD, Martin. Moralidad y obligación en los sistemas de adivinación del Ifá cubano. *Caminos Revista cubana de pensamiento socioteológico*, n. 68-69, 2013.

IANI, Octavio. A questão nacional na América Latina. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 2, n. 1, pp. 5-40, 1998.

KERESTETZI, Katerina. Penetrer le monde des mort : la constitution du sujet initiatique du *palo monte* (Cienfuegos, Cuba). *Ateliers d'anthropologie*, [s. l.] v. 38, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/ateliers/9357>

KERESTETZI, Katerina. La part des morts : les usages de l'alcool dans le culte du palo monte afro-cubain. *Civilisations*, Bruxelles, v. 66, n. 1 – 2, 2017.

KIRIKOU et la sorcière. Direção: Michel Ocelot, Produção : Didier Brunner, França-Bélgica, 1998.

LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. [s. l.]: Civilização Brasileira, 1947.

LARDUET, Abelardo. Hacia una historia de la santería santiaguera y otras consideraciones. Santiago de Cuba: del Caribe, 2014.

LEHMANN, Marit. Todos somos jineteros: Contesting morality in socialist Cuba. Oslo, 2010.

MAGGIE, Ivone. Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, 3 ed.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. **In.: NEVES, Paulo. (trad.)** São Paulo: Cosac Naify, [1935] 2003.

MENDES, Ricardo Antonio Souza. Pensando a Revolução cubana: nacionalismo, política bifurcada e exportação da revolução. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, [s. l.], n. 25, 2008.

MILLER, Ivor L. Religious Symbolism in Cuban Political Performance. *The Drama Review*, New York, v. 44, n. 2, pp. 30-55, 2000.

MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. De Martí a Fidel: A Revolução Cubana e a América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. 2 ed.

MOTTA, Roberto. Enciclopédia afro-cubana. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 2, pp. 203-222, 2001.

OCHOA, Todd Ramón. *The dead and the Living in a Cuban-Kongo Sacred Society*. New York, 2004.

OCHOA, Todd Ramón. Prendas-Ngangas-Enquisos: turbulence and the influence of de dead in cuban-kongo material culture. *Cultural Anthropology*, [s. l.] v. 25, n. 3, pp. 387-420, 2010.

OLIVEIRA, E.D.R. Gilberto Freyre e Fernando Ortiz: um estudo comparativo. In: I Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História – UFG/UCG, 2008, Goiânia, 2008.

ORTIZ, Fernando. *La Hampa Afro-cubana: los negros brujos*. Editorial-América, Madrid, s/d.

ORIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, [1940] 1983.

ORTIZ, Fernando. *Ensayos Etnográficos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1984.

PALMIÉ, Stephan. O trabalho cultural da globalização Iorubá. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, pp. 77-113, 2007.

RAMASSOTE, Rodrigo. Melville J. Herskovits (1895-1963) e a antropologia do Caribe – entrevista com Kevin A. Yelvington. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 25, pp. 343-364, 2016.

RAMOS, Arthur. ([1937] 1979) *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Nacional; Brasileira, [1937] 1979, 4 ed.

REAL ACADEMIA ESPANHOLA. Madrid, 2019.

REYES, Andrés M. Rodríguez. Elementos Tangibles en la práctica de la variante cruzada del espiritismo en la ciudad de Matanzas. Matanzas, 2010. Disponível em: <http://monografias.umcc.cu/monos/2010/CIENCIAS%20SOCIALES/mo10cs402.pdf>

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Emerson Divino. Gilberto Freyre e Fernando Ortiz: um estudo comparativo. In.: I Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História, Goiânia, 2008. Disponível em: https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/20_EmersonOliveira_FernandoOrtizEGilberto.pdf

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 2.ed. São Paulo: Nacional; Brasileira, [1906] 1935.

RUNDLE, Mette Louise B. (2001) Tourism, social change and *jineterismo* in contemporary Cuba. In: *The Society for Caribbean Studies Annual Conference Papers*, 2, Nottingham, 2001. Disponível em: <http://community-languages.org.uk/SCS-Papers/olv2p3.pdf>

SANTIESTEBAN, Alexander A. Cordovés. Caminates y caminos que se hacen al andar: trajetórias de professoras/es de ensino médio em Cuba. Florianópolis, 2017. Tese de doutorado (Doutorado em ANtropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

SCHIMIDT, Bettina E. The creation of Afro-Caribbean religion and their incorporation of christian elements: a critique against syncretism. *Transformation Anthropology*, [s. n.] v. 23, n. 4, pp. 236 – 243, 2006.

SCHIMIDT, Jalane. Locked Together: The Culture and Politics of 'Blackness' in Cuba. *Transforming Anthropology*, [s. l] v. 16, n. 2, pp. 160-164, 2008.

SCHIMIDT, Jalane. The antidote to wall street? Cultural and economic mobilizations of afro-cuban religions. *Latin American Perspectives*, v. 42, n. 3, pp. 163-185, 2016.

SERRA, Ordep. Águas de rei. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

SIMÕES, João Francisco de Oliveira. Os projetos intelectuais de Fernando Ortiz e Gilberto Freyre. Campinas/SP, 2017. Tese de doutorado (Doutorado em Sociologia) Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Estadual de Campinas.

SOUZA, Géter Borges de. Estrutura da democracia cubana. Brasília/DF, 2009. Monografia de especialização (Especialização em Processo Legislativo) Programa de Pós-Graduação do Centro de Formação, Treinamento e Aperfeiçoamento da Câmara dos Deputados.

VAN GENNEP, Arnold. Os Ritos de Passagem. Petrópolis/RJ: Vozes, 1977.

VERGER, Pierre. (1994) Grandeza e decadência do culto de Ìyàmi Òsòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá. **In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.) As Senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a Religião dos Orixás V.** São Paulo: Edusp; Axis Mundi, 1994.

VIANNA, Hermano. O mistério do samba. Rio de Janeiro: Zahar; Ed. UFRJ, 1995.

WASSERMAN, Claudia; RIBEIRO, Vicente. Cuba e a esquerda latino-americana: entreo impacto da Revolução de 1959 e a Revolução bolivariana. *Cahiers des Amériques latines*, Paris, v. 57 – 58, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cal/1201>

WEBER, Max. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). FERNANDES, Florestan (Coord.). **Weber** – Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 13. 7 edi., 5 reimp., São Paulo: Ática, 2003.

WIRTZ, Kristina. Hazardous waste: the semiotics of ritual hygiene in Cuban popular religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 15, pp. 476 – 501, 2009.

WIRTZ, Kristina. *Performing Afro-Cuba, image, voice, spectacle in the making of race and history*. Chicago: The University of Chicago Press Chicago and London, 2014.

VIDDAL, Grete. *Vodú Chic: Cuba's Haitian Heritage, the Folfloric Imaginary, and the State*. Cambridge, 2013